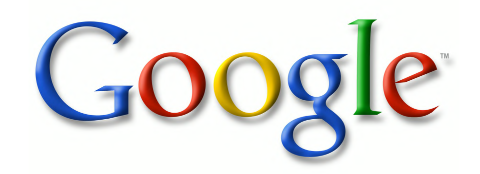
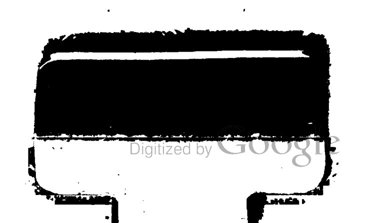








Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus

herausgegeben von

Lic. Dr. Heinrich Hoffmann
Privatdozent an der Universität Leipzig

und

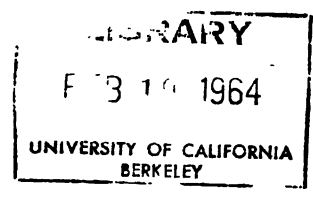
Lic. Leopold Zscharnack
Privatdozent an der Universität Berlin

2. Heft

Die Ethik Pascals

von

Lic. Karl Bornhausen



Gießen 1907
Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

Anfang 1907 beginnen zu erscheinen:

Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus

herausgegeben von

Lic. Dr. Heinrich Hoffmann und **Lic. Leopold Zscharnack**
Privatdozent an der Universität Leipzig — Privatdozent an der Universität Berlin

---

Die Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus wollen das Interesse für eine von der Forschung bisher sehr vernachlässigte Epoche der Kirchengeschichte wachrufen helfen. Sie möchten ein Sammelort von Arbeiten sein, die sich die Aufgabe stellen, die Entwicklung der protestantischen Theologie und Kirche innerhalb der modernen Welt geschichtlich zu verstehen und verstehen zu lehren.

Eine besondere Bedeutung innerhalb dieser Entwicklung kommt der Aufklärung zu, die den neueren Protestantismus vom älteren scheidet. Das Interesse an der Aufklärungszeit hat den ersten Anlaß zu den Studien gegeben. Denn diese bedarf ganz besonders einer eingehenderen Bearbeitung und einer objektiveren Würdigung, als sie ihr durch die vielfach noch üblichen absprechenden Urteile zuteil zu werden pflegt. Andererseits wird dabei die Gefahr der Überschätzung zu meiden sein.

Die beabsichtigten Studien sollen sich aber nicht auf die Aufklärung beschränken. Ihr Interesse heftet sich an alle Erscheinungen, durch die die moderne Lage im Protestantismus bedingt ist. Auch Außerkirchliches soll berücksichtigt werden, da ja die neuere theologische Entwicklung durch die Wandlungen der Gesamtkultur

und besonders der Philosophie stark beeinflußt ist. Nur die jüngste Zeit bleibt ausgeschlossen, weil deren streng geschichtliche Behandlung noch nicht möglich ist.

So kommen als Stoffgebiete für die Studien aus dem ausgehenden 17. und dem 18. Jahrhundert die Philosophie der großen Denker der Aufklärung, die holländische Theologie, der englische Deismus, der Pietismus, die deutsche Aufklärung und der Rationalismus in Betracht, aus dem endenden 18. und dem 19. Jahrhundert vor allem die Romantik und der deutsche Idealismus, der, wesentliche Resultate der Aufklärung aufnehmend, doch ihre Schranken überwindet und die Probleme vertieft, die Erweckung und die Reaktion. Auch die kritischen Bewegungen und die Philosophie des letzten Jahrhunderts fordern unsere Aufmerksamkeit, soweit sie den neueren Protestantismus bedingen oder kennzeichnen.

Auf die entsprechenden Wandlungen innerhalb des Katholizismus soll nach Bedarf geachtet werden.

Aus diesem Überblicke ergibt sich die Mannigfaltigkeit der Themata und Probleme, die behandelt werden müssen, um eine später zu schreibende Geschichte der Aufklärung und des neueren Protestantismus vorzubereiten: problemgeschichtliche Untersuchungen, Biographien führender Theologen, Darstellungen der Entwicklung der wissenschaftlichen Theologie, der Frömmigkeit und der kirchlichen Institutionen. Daneben sind Quellenhefte geplant. Diese sollen je nach Bedürfnis das auf den Bibliotheken und in den Archiven versteckte oder zerstreut gedruckte Quellenmaterial, Briefe, amtliche Dokumente u. a. zugänglich machen; hier und da kann es sich auch empfehlen, zumal zum Zwecke von Seminarübungen, einen vollständigen Neudruck eines klassischen Buches der Zeit vorzunehmen oder wenigstens eine Auswahl aus Schriften zu geben, die sonst nicht zugänglich sind.

Die Sammlung ist keine regelmäßig erscheinende Zeitschrift; die einzelnen Arbeiten erscheinen in freier Reihenfolge und selbständig. Nur kleinere Studien und Quellenmitteilungen geringeren Umfangs sollen nach Bedarf zu

einem Sammelheft vereinigt werden. Etwaige Angebote und Einsendungen sind an die mitunterzeichnete Verlagshandlung zu richten, die auch die Verhandlungen über die Honorierung der Beiträge führt.

Das oben ausgeführte Programm der Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus soll zugleich ein Aufruf zur Mitarbeit sein, zur Sammlung der zerstreuten Kräfte und zum Austausch der Arbeitspläne und Arbeitsergebnisse.

Die ersten Hefte der Sammlung werden sein:

Heft 1: Die Bedeutung der deutschen Aufklärung für die Entwicklung der historisch-kritischen Theologie. Von Lic. Leopold Zscharnack.

Heft 2: Die Ethik Pascals. Von Lic. Karl Bornhausen.

Als weitere Hefte sollen erscheinen:

Spalding, Herder, Schleiermacher, ein theologischer Querschnitt für die Wende des 18. Jahrhunderts. Von Lic. Horst Stephan, Privatdozent in Leipzig.

Kirchenlied und Gesangbuch in der Zeit der deutschen Aufklärung. — Rationalistische Liedertexte. Von Lic. Leopold Zscharnack.

Die deutsche evangelische Predigt im Zeitalter des Rationalismus. Von Lic. Dr. Martin Schian, Pastor und Privatdozent in Breslau.

Kants Einfluß auf die Theologie. Von Lic. Dr. Paul Kalweit, Direktor des Predigerseminars in Naumburg a. Qu.

Außerdem haben ihre Mitarbeit freundlichst in Aussicht gestellt:

D. Paul Drews, ord. Univ.-Professor in Gießen.

D. Erich Foerster, Pfarrer in Frankfurt a. M.

Lic. Paul Gastrow, Direktor der höh. Töchterschule in Bückeburg.

Dr. Erich Heintzel, Pastor in Berlin.

Lic. Dr. Walther Köhler, a.-ord. Univ.-Professor in Gießen.

Hermann Mulert, Pastor in Brockau i. Sa.

Dr. Ernst Müsebeck, Archivar in Marburg a. L.
Lic. Dr. Ernst Schaumkell, Professor in Ludwigslust.
D. Ernst Troeltsch, Geh. Kirchenrat, ord. Univ.-Professor in Heidelberg.
Lic. Joh. Witte, Pastor in Zanow.

Wir erbitten für unsere Studien Ihr Interesse.

Die Verlagshandlung: **Alfred Töpelmann** in Gießen.

Die Herausgeber: **Heinrich Hoffmann. Leopold Zscharnack.**

Zum Bezuge dieser Studien, sowohl der ganzen Sammlung, wie auch einzelner Hefte, ladet ergebenst ein

die Verlagshandlung.

Bestellschein.

Bei der Buchhandlung von

....

abonniert hiermit auf:

.....**Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus,** hrsgg. von Hoffmann u. Zscharnack, Heft 1 u. ff.

bestellt fest — zur Ansicht:

.....**Studien z. Geschichte d. neueren Protestantismus,** hrsgg. von Hoffmann u. Zscharnack, Heft 1

.....dasselbe Heft 2

(aus dem Verlage von Alfred Töpelmann in Gießen)

Der Unterzeichnete:

....

Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus

herausgegeben von

Lic. Dr. Heinrich Hoffmann und Lic. Leopold Zscharnack
Privatdozent an der Universität Leipzig · Privatdozent an der Universität Berlin

2

DIE ETHIK PASCALS

VON

LIC. KARL BORNHAUSEN

Die Ethik Pascals

von

Lic. Karl Bornhausen

Gießen 1907
Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

Druck von C. G. Röder G. m. b. H., Leipzig.

MEINEM GROSSVATER

HERRN CARL STORBECK

UND MEINEM VATER

HERRN RUDOLF BORNHAUSEN

ZUGEEIGNET

Inhalt

Der Abhandlung liegt zugrunde

für die „Pensées“:

G. Michaut, „Les Pensées de Pascal“, Fribourg 1896 Collectanea Friburgensia fasc. VI (M.),

L. Brunschvicg, „Pensées et Opuscules“, 2. Aufl., Paris Hachette 1900 (Br.),

für die „Opuscules“:

die eben genannte Ausgabe von Brunschvicg (Br.),

für die „Lettres provinciales“:

„Oeuvres de Bl. Pascal“, nouvelle édition, Paris Lefèvre 1819 Bd. 1.

Dieser Nachdruck der Ausgabe von Bossut 1779 ist für den Text der Provinzialbriefe völlig zuverlässig. Dagegen sind für die „Pensées“ die Ausgaben von Michaut und Brunschvicg die einzigen, die an Kritik den heutigen wissenschaftlichen Forderungen entsprechen. Die Stellen der „Pensées“ zitiere ich nach Michaut (M.) und bezeichne die „Pensées“-Fragmente nach ihren Nummern.

Die sittliche Entwicklung Pascals.

Der Ruhm PASCALS in der Religions- und Philosophiegeschichte beruht vor allem auf seiner eigenartigen Religionstheorie, die tatsächlich eine Überwindung der Glaubensauffassung bedeutet, welche seit AUGUSTIN in der Kirche herrschte, von der Scholastik schematisiert und vom Jesuitismus vollends veräußerlicht worden war. PASCAL betritt mit seiner Religionstheorie neue Bahnen, die ihn von Anfang an zu höchst bemerkenswerten Abweichungen von dem Vulgärkatholizismus führen, und wenn er auch beständig die Verbindung mit dem Kirchenglauben aufrecht erhielt und zuletzt wieder ganz in ihn einbog, so haben doch diese Ansätze seine persönliche Frömmigkeit entscheidend bestimmt und auch im Katholizismus später bedeutsam nachgewirkt. Der Kern seiner neuen Anschauung ruht in seinem psychologischen Verständnis für das menschliche Seelenleben, in dem er auf Grund seiner psychologischen Beobachtung die Selbständigkeit und Eigenart des religiösen Gefühls erkennt. Nicht objektive Heilstatsachen in erster Linie, sondern innere religiöse Erfahrungen und ihre geistige Entwicklung geben ihm die Sicherheit seiner persönlichen Frömmigkeit. PASCAL überträgt die Befreiung der Natur- und Geisteswissenschaften, die sich seit den Tagen der Renaissance langsam aber stetig vollzog, methodisch auf das Gebiet der Religion. Die psychologische Erfassung des subjektiven religiösen Vorgangs sollte ihm eine Apologetik ermöglichen, welche die christliche Religion gegen die Wissenschaft abgrenzte und die Mystik des katholischen Glaubens im Sinne des modernen Persönlichkeitsgeistes individualisierte.

Neben diesem Mittelpunkt von PASCALS theoretischem Interesse nimmt seine Ethik ohne Zweifel eine Nebenstellung

ein; er hat nie versucht, seine sittlichen Gedanken als selbständige abgerundete Einheit darzustellen, vielmehr bleibt er völlig bei der hergebrachten Methode, die Ethik in ungesonderter Abhängigkeit von der Dogmatik zu lassen. Dadurch werden aber doch seine sittlichen Gedanken entscheidend von der neuen Religionstheorie beeinflußt und erhalten in ihrer Gesamtheit einen ganz neuen Charakter. Außerdem sind die einzelnen Beobachtungen und Beurteilungen praktisch-sittlicher Probleme, die sich bei Pascal sehr häufig finden, durch ihre Originalität und Feinheit von großer Bedeutung. Pascals Eifer für die praktische Sittlichkeit ist stets ungewöhnlich stark gewesen, und für ihre Ideale ist er mit außerordentlichem Opfermut in dem Hauptkampf seines Lebens gegen die Jesuiten eingetreten. Gerade die Darstellung der Ethik Pascals hat daher ein besonderes Interesse. Denn sie zeigt einmal, wie er von seiner religiösen Auffassung aus die Fragen der Sittlichkeit zu beantworten sucht; seine Ethik gibt die Beziehung der neuen Gedanken auf das Leben. Und dann erkennt man aus ihr besonders klar das Bild von Pascals Persönlichkeit, die trotz aller modernen Gedanken praktisch völlig im Katholizismus befangen bleibt; die Ethik Pascals legt die Unmöglichkeit der religiös-sittlichen Befreiung individuellen Seelenlebens innerhalb der katholischen Geisteswelt dar.

Die sittlichen Gedanken Pascals sind in ihrer Gesamtheit so kompliziert und widerspruchsvoll, daß zunächst eine historische Darstellung seiner sittlichen Charakterentwicklung notwendig ist. Denn einmal kann diese geschichtliche Skizze der Hauptschilderung zur Orientierung dienen, und dann werden aus ihr einzelne Widersprüche in Pascals Ethik ihre Erklärung finden, weil Pascals Ansichten häufig aus verschiedenen Entwicklungsstufen seines Lebens stammen, ohne daß sich eine haltbare Datierung vornehmen ließe. Allerdings muß die historische Darlegung lückenhaft bleiben, da das Material, das Pascals eigene Schriften über seine Charakterentwicklung geben, nur sehr beschränkt ist. Die zwei ethischen Hauptwerke Pascals, die „Lettres provinciales“ und die „Pensées“, kommen bei diesem Versuche nicht in Betracht; denn die Provinzialbriefe sind mit bestimmter Tendenz geschriebene

Streitschriften, die hauptsächlich die Negationen PASCALS gegenüber der Jesuitenmoral darstellen; die „Pensées" sind ungeordnete Fragmente, deren chronologische Bestimmung unmöglich ist. So bleiben für die Darstellung der Charakterentwicklung PASCALS nur die spärlichen kleinen Schriften und Briefe übrig, in denen er ethische Gedanken behandelt. Denn auch die ganze Menge mathematischer und physikalischer Arbeiten kommt nicht in Betracht.

Die kleinen ethischen Schriften PASCALS,[1]) deren chronologische Folge ziemlich sicher bestimmt ist, verteilen sich auf die drei Perioden der sittlichen Entwicklung PASCALS, die auch in seinem äußeren Leben deutlich bemerkbar sind. Die erste Periode geht bis zum Tode seines Vaters 1651, die zweite schließt noch seinen Anschluß an den Jansenismus ein 1654/55, die dritte endet mit seinem Tode 1662. Drei sittliche Probleme scheinen sich mir in diesen Lebensabschnitten PASCALS zu entwickeln: in dem ersten die sittliche Erkenntnis des eigenen Ichs, in dem zweiten die sittliche Erkenntnis der Welt, in dem dritten die sittliche Erkenntnis Gottes. Mit diesen drei Problemen verbindet sich auch eine Steigerung des ethischen Interesses; die endgültige Lösung der Probleme gewinnt PASCAL erst in seiner letzten Periode durch das Christentum.

In der ersten Periode, in der Entwicklung zur Klarheit über die Frage nach dem eigenen Ich, geht er auf die eigentliche Ethik noch wenig ein. Mathematik und Logik, mit denen er sich unter dem Einfluß von DESCARTES beschäftigt, lassen sein ethisches Interesse noch nicht recht hervortreten. Nur am Ende dieser Zeit, als religiöse, jansenistische Einflüsse auf ihn wirken, gewinnen wir Anhaltspunkte für PASCALS sittliche Entwicklung. Als „La Période mondaine de Pascal" pflegt man die folgende Zeit in seinem Leben zu charakterisieren. In ihr paßt er sich durch den Verkehr mit gebildeten Aristokraten äußerlich der Welt an und sucht die Werte, die er aus diesem Leben gewinnt, ethisch zu verarbeiten. Wir

---

[1]) Ich folge bei der Behandlung der „Opuscules" PASCALS der Ausgabe von BRUNSCHVICG („Pensées et Opuscules", Paris 1900), welche ich der daneben verglichenen Ausgabe von FAUGÈRE („Pensées, fragments et lettres", Paris 1844) vorziehe, da ihre kritische Sichtung weit sicherer ist.

haben weniges, aber bedeutungsvolles Material für die sittliche Entwicklung Pascals in jener Zeit, die mit einer tiefernsten Hinwendung zum Jansenismus endet. Innerhalb dieser religiösen Gemeinschaft erlebt PASCAL seine letzte Entwicklungsperiode; sein sittliches Interesse findet sein Endziel in Gott, in dem sich für ihn alle ethischen Güter zusammenfassen. Zwar können wir auch in dieser Zeit die sittliche Entwicklung PASCALS nur spärlich verfolgen. Doch stammt aus ihr größtenteils das reiche Material der „Pensées", auf das sich die Darstellung der sittlichen Grundsätze PASCALS hauptsächlich stützen muß.

1. Pascals erste Lebensperiode bis 1651.

Die früheste Schrift von PASCAL, in der wir Anhaltspunkte für seine ethische Entwicklung finden und die wir sicher seiner ersten Lebensperiode zuweisen können, ist „Le Fragment d'un Traîté du Vide".[1]) Sie ist wohl um 1647 geschrieben. In diesem Fragment spricht PASCAL, von seinen physikalischen Forschungen ausgehend, über wissenschaftliche Methoden und verwahrt sich gegen den blinden Autoritätsglauben an Aristoteles. Mit entschlossenem Rationalismus folgt er der Methodik der modernen antiteleologischen Physik. Doch ist es dabei für seine religiös-ethische Position bedeutsam, daß er diesen Rationalismus keineswegs auf die Theologie ausdehnt. Vielmehr hat sich die theologische Wissenschaft völlig der Autorität unterzuordnen. In Konfliktsfällen schützt PASCAL diese Autorität in der Weise des Nominalismus durch die Behauptung ihrer absoluten Übernatürlichkeit und Unfaßbarkeit. Die heilige Schrift und die Kirchenväter sind ihm solche Autoritäten. Dagegen: „... Abscheu erregt die Bosheit der anderen, die allein das Raisonnement in der Theologie anwenden ..."[2])
Man fühlt aus diesem Wort schon die prinzipielle Abneigung PASCALS gegen die Herrschaft des Verstandesurteils in der Religion, aus der später sein hauptsächlicher ethisch-religiöser Grundsatz fließt, daß das Herz, nicht der Verstand zum religiösen Urteil ermächtigt ist.

---

[1]) Br. S. 74. [2]) Br. S. 75—76.

Allerdings faßt PASCAL dieses Prinzip damals noch recht äußerlich und mit der in ihm überhaupt liegenden Gewaltsamkeit. Das beweist sein Auftreten gegen den FRÈRE SAINT-ANGE, der in einer Schrift „De l'alliance de la foi et du raisonnement" eine mehr rationalistische Begründung der Religion versucht hatte. PASCAL geht recht intolerant gegen den Bruder vor und zwingt ihn durch Anzeige bei der Kirchenbehörde zum Widerruf.[1])

Die Beschäftigung mit dem gleichen religiösen Problem und eine etwas weniger äußerliche Lösung enthält PASCALS Brief vom 26. Jan. 1648 an seine Schwester Mme. PÉRIER, in dem er über ein Gespräch mit einem Jansenisten berichtet.[2]) Da zeigt sich, daß er die Vernunft doch nicht ganz aus dem Gebiet des Glaubens ausgeschieden wissen will. Er vertritt die Ansicht, daß man durch gut geleitetes Raisonnement zum Glauben religiöser Lehren hinführen könne, die an sich ohne Vernunftdarlegung geglaubt werden sollten.[3]) Auf dieser Linie geht in Wahrheit PASCALS Entwicklung weiter: Glaubenssätze sollen zwar Herzenssache sein; aber der Verstand kann sie vorbereiten und zu ihnen hinführen. Also die Teilnahme der Vernunft am Glauben ist von PASCAL hier schon bestimmt, und er unterscheidet sich darin von dem Jansenismus, der solches Vertrauen auf den Verstand stets für Eitelkeit zu halten geneigt ist. In diesen Gedanken ist PASCAL offenbar von dem intellektuellen Determinismus DESCARTES' stark beeinflußt, den er auf das religiöse Gebiet erweitert.[4]) Die Hochschätzung des menschlichen Denkvermögens, welche bei DESCARTES und seinen Schülern infolge ihres streng mathematisch-wissenschaftlichen Interesses herrschte, erfüllte damals PASCAL ganz und ließ ihn die Einwirkung der Vernunft auf die Religion behaupten. Von daher blieb auch in ihm dauernd ein starkes wissenschaftliches Bedürfnis, und auf der neuen daraus hervorgehenden Apologetik beruht seine apologetische und religionswissenschaftliche Originalität.

---

[1]) Br. S. 56. [2]) Br. S. 84. [3]) Br. S. 86.

[4]) Vgl. KAHL „Die Lehre vom Primat des Willens bei AUGUSTINUS, DUNS SCOTUS und DESCARTES", Straßburg 1886, S. 113—124.

In einem andern Brief PASCALS an Mme. PÉRIER (vom 1. Apr. 1648)[1]) tritt zum erstenmal seine Neigung zu religiösen Spekulationen hervor. Er will in der sinnlichen Welt immer nur ein Abbild der geistigen sehen und legt dar, wie die körperlichen Dinge dazu dienen, uns die Elemente des Geistes näher zu bringen. So wird ihm sein natürliches brüderliches Verhältnis zu seinen beiden Schwestern ein Bild des geistigen Geschwisterbundes, der die Kinder Gottes umfaßt. Krankheit und Leiden aber, die uns als Folgen begangener Fehler treffen, sind Warnungen zur Besserung als sinnliche Bilder sittlicher Verfehlungen.[2]) Diese Auffassung der sinnlichen Dinge als Bilder der geistigen findet dann in den „Pensées" breite Ausgestaltung.

Zum wahren Verständnis dieser Symbole bedarf es nach PASCAL einer „lumière surnaturelle"; nur wahrer Glaube kann so die Welt verstehen. Denen aber, die Gott nicht lieben, sind diese Bilder Irrleiter, die ihnen Gott verbergen. Diese Menschen machen dann das Irdische zu ihrem Zweck und suchen in dem Geschöpf den Schöpfer. Solcher Götzendienst, den PASCAL als ein Greuel bezeichnet, ist die schwerste Strafe für die irrende Vernunft des Bösen.[3]) Die aber Gott lieben, bleiben nicht in dieser sündigen Verblendung. Denn wie Gott durch die Geburt alle Menschen dem Nichts entreißt, so befreit er die Auserwählten, die ihn lieben, durch die Wiedergeburt von der Sünde. So hebt hier PASCAL den Gedanken an die Prädestination hervor, aber er faßt diese von Anfang an nicht als naturalistischen Zwang oder äußerliche Bevorzugung; sie bedeutet nach ihm, daß die Christen besondere Verpflichtung haben, Gott zu dienen und ihn zu ehren, ja würdig zu werden, um Teile des Leibes Christi sein zu können. Für das Streben des Christen nach Reinheit und Vollkommenheit gibt es daher keine Grenzen; es ist ihm die unendliche Aufgabe gestellt, unendliche Vollkommenheit zu erreichen.[3]) Alle diese Anschauungen PASCALS finden in den „Pensées" ihre erweiterte und umfassendere Ausführung. Jedenfalls ist es bezeichnend, daß diese Gedanken schon in seiner ersten Periode die ethische

---

[1]) Br. S. 87. [2]) Br. S. 88—89. [3]) Br. S. 90.

Wendung auf Heiligung des Christenlebens erhalten. Namentlich die Setzung des unerreichbaren sittlichen Ideals ist bezeichnend für die Ethik PASCALS.

Der folgende Brief (vom 5. Nov. 1648) an seine ältere Schwester legt die jansenistisch-augustinische Lehre von der Gnadenwirkung Gottes dar.[1] PASCAL nahm diese Lehre durchaus an, und sie wurde ihm ein wesentlicher Bestandteil seiner Religion und Ethik. So vertritt er die Ansicht, daß die Gnade Gottes auch nach der Wiedergeburt immer weiter wirken müsse, da ohne sie der Christ nicht leben könne. Damit ihm aber die Gnade erhalten bleibe, muß er seine Liebe zu Gott stets neu bewähren und immer sich bemühen, Gott näher zu kommen. Sonst sinkt auch der Christ aus der Gnade.[2] In dieser Auffassung liegt das hervorragende ethische Moment der jansenistischen Gnadenlehre, daß der Christ nicht sicher in der Gnade ruht, sondern sie sich stets neu verdienen muß. In ihr ist auch PASCALS sittlicher Ernst und seine asketische Strenge begründet, durch die er sich von der laxen Handhabung der Gnadenversittlichung bei den Jesuiten unterscheidet.

Dann zeigt sich auch in PASCALS Auffassung von der Gnadeneinwirkung Gottes auf den Menschen seine Abneigung gegen die theologische routinemäßige Gnadenvermittlungslehre seiner Zeit. Seine Anschauung gründet sich dagegen auf seelsorgerliche Beobachtung und psychologische Reflexion, die schon den späteren originellen Religionspsychologen verkünden. Er meint, nicht nur durch Gebet und Gottesdienst, sondern auch durch Worte wie „Gott“ oder durch Drohungen von Höllenstrafen können Gnadenwirkungen vermittelt werden; also Zufälligkeiten können Gnadenbringer sein. Daher rät PASCAL zu häufigem Lesen und Hören heiliger Dinge, wenn sie auch noch so bekannt sein mögen; denn unser Gedächtnis sei sehr schlecht und bedürfe immer neuen Anstoßes. Und gerade durch äußere Dinge berühre uns oft die Gnade Gottes. Ein gelehrter Sermon unterhalte uns häufig mehr, als daß er uns belehre. Dagegen könne ein ungebildeter und selbst dummer Mensch, der sonst nichts von den gelehrten Reden

[1]) Br. S. 91. [2]) Br. S. 93, 1. Abschnitt.

verstehe, vielleicht durch das Wort „Gott“ aus einer solchen Rede von göttlicher Gnade berührt werden.[1]) So haben wir hier neben dem wichtigen ethisch-religiösen Gedanken, daß es nur auf die psychologisch wirksamen Mittel ankomme, auch schon den Ansatz zu den Empfehlungen, die stolze Vernunft zu demütigen. Darauf zielt auch die Hervorhebung gewohnheitsmäßiger Kulthandlungen ab; denn sie wirken eine psychologische Disposition für den Glauben und beseitigen allerhand weltliche Hemmnisse. Dieser Gedanke, durch Zurückdrängen der Vernunft den Glauben zu fördern, wird in den „Pensées“ häufig betont.

Zu der ersten Periode PASCALS ist auch noch der Brief zu rechnen, den er nach dem Tode seines Vaters am 17. Okt. 1651 an Mme. PÉRIER schrieb.[2]) Dieses Schreiben enthält sehr wenig von natürlichen Gefühlsäußerungen, wie man sie wohl bei PASCAL erwarten möchte. Im Gegenteil, PASCAL bringt lange der gemeinkatholischen Lehre entsprechende dogmatische Auseinandersetzungen über die Heilsbedeutung, welche der Tod des durch Jesus erlösten Christen habe. Dieses Hervortreten des spekulierenden Verstandes ist für PASCAL und seine Frömmigkeit in jener Zeit sehr charakteristisch: die Vernunft drängt die Gefühle des Herzens zurück auch da, wo das Herz in erster Linie zu reden hat. Doch durch die lehrhaften Erörterungen drängen sich auch ethische Gedanken, die darauf hinweisen, daß der Schreiber die neue Lebenserfahrung für sich sittlich zu verarbeiten sucht. Schön ist die Erinnerung an die Lehre, die wohl sein Beichtvater SINGLIN ihm gab, man solle die Toten dadurch ehren und betrauern, daß man so handle, wie sie unser Tun wünschten, und ihre heilsamen Ratschläge weiter befolge; dadurch lebten sie weiter mit uns, da ihre Gedanken in uns lebten.[3]) In diesem Brief ist der Einfluß der Theologie AUGUSTINS, den PASCAL auch mehrfach erwähnt,[4]) unverkennbar; ohne Zweifel hat der Jansenismus damals schon PASCALS Interesse auf AUGUSTIN gelenkt.

---

1) Br. S. 93, 2. Abschnitt.
2) Br. S. 95—107.
3) Br. S. 105—106.
4) Br. S. 104, 107.

An das Ende dieser ersten Entwicklungszeit PASCALS lege ich seine Schrift „Sur la conversion du pécheur“,[1]) welche zu seiner letzten Periode gerechnet zu werden pflegt. Die Gedanken in dieser Schrift, in der PASCAL die Entwicklung des Menschen zum wahren Glauben an Gott darlegt, stehen aber den religiösen Ansichten des jüngeren PASCAL viel näher, wenn auch schon hier der große Gegensatz von natürlichem und religiösem Leben angedeutet wird, auf den er zuletzt seine Weltanschauung aufbaut. Aber gerade solche in ihren Anfängen vorhandenen Gedanken, die ja überdies in der katholisch-theologischen Tradition ihre Begründung haben, sind für den PASCAL der ersten Periode charakteristisch. Erst am Ende seines zweiten Lebensabschnitts treten sie mit größerer Klarheit hervor.[2])

Der ersten Lebensperiode PASCALS wird meist auch seine „Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies“[3])

---

[1]) Br. S. 196.

[2]) Der kleine Essay PASCALS „Sur la conversion du pécheur“ scheint mir in den Ideenkreis seiner letzten Periode durchaus nicht zu passen. Wenn die Schrift überhaupt von PASCAL und nicht von seiner Schwester JACQUELINE, unter deren Namen sie im Originalmanuskript geht, stammt, so gehört sie jedenfalls in frühere Zeit. Denn in ihr sind Gedanken, die am Ende der zweiten Periode schon klar von PASCAL betont werden, wie „die Größe und das Elend des Menschen“ („Entretien avec M. de Saci sur Epictète et Montaigne“), erst von ferne angedeutet und warten gleichsam noch auf ihre Ausgestaltung. Dementsprechend fehlen auch die für diese Gedanken PASCALS in seiner letzten Zeit bezeichnenden, stets wiederkehrenden Ausdrücke. Setzen wir dagegen diese Schrift an das Ende der ersten Periode, dann kommt sie zu ihrem vollen Wert; sie enthält in ihren noch unfertigen religiösen Anschauungen einen bedeutsamen Hinweis auf die späteren sittlich-religiösen Gedanken PASCALS. Endlich tritt sie auch durch diese Frühersetzung in eine Beziehung zu JACQUELINE PASCAL, da diese gerade in jener Zeit in enger religiöser Geistesgemeinschaft mit dem Bruder stand. Für das dieser Schrift PASCALS äußerlich verbundene Fragment „Comparaison des Chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui“ (Br. S. 201) dürfte wohl auch die gleiche Chronologie anzunehmen sein. Jedenfalls ist sein Inhalt derart, daß er sehr wohl von dem jüngeren PASCAL geschrieben sein kann. Eine gleiche Begründung wie bei der andern Schrift ist hier aber unmöglich, da in dem Fragment keine bedeutsamen Andeutungen der sittlichen Entwicklung PASCALS vorhanden sind.

[3]) Br. S. 56—66.

zugerechnet, wenn auch diese Chronologie durchaus unsicher ist. Unterwerfen wir uns dieser Annahme, so müssen wir das Gebet als Ausdruck von PASCALS erster Begeisterung für die jansenistische Auffassung der Religion ansehen. Die langatmigen und an Wiederholungen reichen Bitten scheinen auf eine noch nicht sehr verinnerlichte Religiosität zu deuten, wie das auch der Dogmatismus der Trostschrift nach seines Vaters Tod zeigt.

Aber auffallend sind auch hier schon reife christliche Gedanken, die PASCAL in dem Gebet äußert und die der Frömmigkeit seiner letzten Lebenszeit ungemein nahe stehen. So stellt er hier schon als sittliches Ideal die Harmonie von Sollen und Wollen auf, die er später dem christlichen Leben als Ziel setzt. Das Sollen muß sich zwanglos in den freien Willen, der die Pflicht gern tut, auflösen: „O, wie glücklich sind die, welche mit voller Freiheit und unbezwinglicher Neigung ihres Willens ganz und aus eigenem Antriebe das lieben, was sie notwendigerweise und gezwungen lieben müssen.“ [1]) PASCAL spricht hier schon eine Abneigung gegen das weltliche Leben und ein Bedürfnis nach innerer Einkehr aus, das wir erst in seiner letzten Lebensperiode erwarten, Gedanken an die völlige Entsagung, aus der allein die Rettung unseres geistigen Lebens folge. [2]) Auch der Dualismus im Menschen, der PASCALS späte Weltanschauung kennzeichnet, wird in dem Gebet mit aller Klarheit ausgesprochen. Der Mensch ist sinnlich verderbt und elend, aber er hat geistige Größe durch die Gnade Gottes. Und der Christ kommt durch das Bewußtsein von diesem Doppelzustand zur Erlösung. „Aber ich bitte darum, o Gott, daß ich zugleich sowohl die Schmerzen der Natur für meine Sünden als auch die Tröstungen deines Geistes durch deine Gnade empfinden möge; denn das ist der wahre Zustand des Christentums.“ [3])

Die Annäherung der Gedanken dieses Gebetes an die spätesten Anschauungen PASCALS ist also höchst auffallend und übertrifft alle übrigen Schriften der ersten Periode.

---

1) Br. S. 60.

2) Br. S. 59 Mitte, S. 62, 1. Abschnitt. 3) Br. S. 63.

Bei der Unsicherheit der zeitlichen Bestimmung der Schrift dürfen wir ihr aber keine größere Bedeutung für die Charakterentwicklung PASCALS geben. Gehört sie in diese Zeit, so mag sie wie manches andere die Anempfindung eines stark religiösen aber noch nicht entwickelten Charakters an gegebene Motive sein; denn die Folgezeit zeigt, wie weit PASCAL noch von seiner eigentlichen religiösen Position entfernt ist.[1])

In der ersten Periode wirken auf PASCALS sittliche Entwicklung nebeneinander zwei Gedankenrichtungen, DESCARTES' intellektualistische Wissenschaftslehre und AUGUSTINS Religionstheorie. PASCAL ist in dieser Zeit noch nicht ernst mit der Vereinigung beider Auffassungen beschäftigt, vielmehr verfolgt er diese Linien in seinem Denken meistens getrennt und schwankt in seinen Aussagen zwischen dem intellektualistischen und dem religiösen Standpunkt. Sein Problem ist nicht die objektive Erfassung ethischer Gedanken, sondern sein Denken richtet sich darauf, sein sittliches Ich innerhalb dieses Gegensatzes subjektiv zu sichern. Insofern ist diese Periode durch die Reflexion auf sein eigenes Ich charakte-

[1]) Die Gedanken dieses Gebets sind den spätesten Anschauungen PASCALS so ähnlich, daß ich die Entstehung desselben in seiner letzten Lebensperiode für wahrscheinlich halte. Wohl ist es möglich, daß diese Ansichten bei PASCAL schon früher auftraten und in seiner zweiten Periode in Vergessenheit gerieten, um später desto tiefer durchgeführt zu werden. Aber besser scheint mir die spätere Setzung des Gebets. Für diese spricht neben dem schon genannten Grund eine Stelle in dem Gebet (Br. S. 61, 62), in der PASCAL als einen verwerflichen Gedanken der Vergangenheit folgende Ansicht bezeichnet: „Ich habe gesagt ‚Glücklich sind die, welche sich eines vorteilbringenden Vermögens, ehrenvollen Rufes und guter Gesundheit erfreuen'." Diese „falsche" Ansicht vertritt PASCAL aber erst in seiner mittleren Periode, so in dem „Discours sur les passions de l'amour": „Wie glücklich ist ein Leben, wenn es mit Liebe beginnt und mit Ruhmsucht endet" (Br. S. 124). Da ist es doch kaum denkbar, daß PASCAL schon vorher diesen Standpunkt als irrig und der Vergangenheit angehörig bezeichnet habe. Ohne dieses Argument für ausschlaggebend zu halten, scheint es mir doch eine wesentliche Stütze der Annahme, daß das Gebet in PASCALS letzter Zeit entstanden ist. Wie viel bedeutsamer werden dann auch die Parallelen zu PASCALS Auffassung der Krankheit aus den „Pensées"! (M. 754, 998). Vor 1647, wo PASCAL zum erstenmal körperlich schwer leidend ist, kann das Gebet keinesfalls gesetzt werden.

risiert, als sein ethisches Interesse sich nicht über die Grenzen seiner Persönlichkeit ausdehnt. Daher kommt PASCAL auch noch nicht zu der Beschäftigung mit dem in seinen Gedanken liegenden allgemeinen Problem, sondern greift höchstens zu zufälligen Vermittlungen, wie sie den im Anfang der Entwicklung stehenden Denker kennzeichnen. Diese Hauptzüge des sittlichen Charakterbildes PASCALS aus seiner ersten Periode läßt doch die Dürftigkeit des Quellenmaterials deutlich hervortreten.

2. Pascals mittlere Lebensperiode von 1651—55.

Die zweite Entwicklungsperiode PASCALS geht von 1651 bis etwa Anfang des Jahres 1655, wo er innerlich und äußerlich in nächste Beziehung zum Jansenismus tritt. Der Beginn dieses Zeitabschnittes trägt ein dem ersten recht fremdes Gepräge. PASCAL lebt zusammen mit jungen geistvollen Atheisten jener Zeit, die Mathematik beschäftigt ihn stark, die Einflüsse jansenistischer Frömmigkeit treten ganz zurück.

Für diese Zeit seines „weltlichen Lebens“ ist der erste Beleg der Brief, den er 1652 an die Königin CHRISTINE von Schweden als Begleitschreiben zum Geschenk seiner Rechenmaschine richtete.[1]) Er unternimmt es, in diesem Briefe sein Ideal vom Königtum zu entwickeln, welches er devot in der Person der Königin für verwirklicht erklärt. Aber dennoch ist es sehr bemerkenswert, daß er diese Gedanken überhaupt in einem solchen Schreiben äußert. Die Macht der Könige über ihre Untertanen ist nach PASCAL ein Bild der Herrschaft der bedeutenden Geister über die unbedeutenden. Diese Geister haben das übergeordnete Recht zu überreden, die Könige aber befehlen. Dennoch ist die Herrschaft der Geister erhabener als die Macht der Welt, weil der Geist höher als der Körper steht und die Herrschaft des Geistes sich nach Verdienst richtet, die der Könige aber nach Geburt und Zufall.[2]) Gerade den letzten Gedanken verwendet PASCAL scharf in den „Pensées“ gegen die ethische Höchstberechtigung des Königtums.

---

[1]) Br. S. 111—114. [2]) Br. S. 112.

Doch am stärksten kommt die veränderte Gesinnung Pascals in dem „Discours sur les passions de l'amour"[1]) zum Ausdruck, bei dem wir aber trotzdem die Bindeglieder zur ersten und dritten Periode seines Lebens feststellen können. Pascal sieht ein, daß das reine Denken den Menschen nicht befriedigen kann, daß er der Tätigkeit, der Leidenschaften bedarf; Liebe und Ehrgeiz sind damals für ihn die Leidenschaften, die des Menschen am meisten wert sind.[2]) Das sind Gedanken, die Pascal aus einem ihm bisher fremden Kreise zuströmen, nämlich aus dem Bildungsmilieu der französischen Gesellschaft des 17. Jahrhunderts. Und zwar sind es die Renaissance-Ideale von der freien Würde der in sich selbst fest gegründeten Persönlichkeit, die in der Geistesaristokratie Frankreichs fortleben. Dieses Milieu, welches besonders die psychologischen Interessen der Renaissance weiterverfolgte, übermittelt Pascal das in der Renaissance-Psychologie beliebte Thema der Passionen, das ja auch der Ethik Descartes' und Spinozas zum Ausgangspunkt diente. Pascals Charakter entspricht es nun, daß er den Wert der Leidenschaften stark betont. Doch gibt er einen recht edlen Begriff von der Leidenschaft; denn diese „passions de feu" gehören nach ihm ganz dem Geiste an, wenn sie auch durch den Körper hervorgerufen werden. Leidenschaften, in die sich die Sinnlichkeit stark einmischt, sind unklar und verwirrend. Wahre Leidenschaft ist groß: „Dans une grande âme tout est grand."[3]) So hat auch Pascals Leidenschaft einen großen Zug, sie ist bedeutsam für seine sittliche Persönlichkeit.

Außer diesen ersten Ausführungen über die Leidenschaften und ihren reinen geistigen Wert sind in dem Discours die Darlegungen über die Eigenheiten und Werte der Liebe sehr kühl. Pascal bringt philosophisch-psychologische Beobachtungen über die Liebe, ihr Eintreten und Wachsen, ihre Notwendigkeit für den Geist. Es ist das die halb stoische Weise, die Passionen zu behandeln, wie sie die Renaissance in Anlehnung an das Altertum übte und wie sie in Frankreich sich forterbte. Dabei erscheinen aber doch bei Pascal diese Ver-

---

1) Br. S. 123—135. 2) Br. S. 123. 3) Br. S. 124 s.

standesreflexionen über die Liebe als wertvolle Vorstufe und Hinweisung auf sein späteres Denken, wo er die geschlechtliche Liebe als wertlos und schlecht ablehnt. Mit großer Kälte wertet PASCAL diesen Affekt schon hier. Nur als allgemeine geistige Leidenschaft steht er ihm hoch: die Liebe ist für ihn dann eine Neigung des Denkens, „un attachement de pensée".[1]) Er setzt die Liebe der Vernunft gleich. „Denn die Liebe und die Vernunft sind dasselbe."[2]) Also PASCAL vertritt hier noch die Ansicht, daß die Vernunft das Gebiet des Gefühls einschließe. Später löst er diese Unklarheit und trennt „Raison" und „Sentiment" völlig. Daß an dieser Stelle der Schrift eine solche Vermischung der Gebiete noch vorhanden ist, steht in gewissem Gegensatz zu ihrem Anfang, wo PASCAL in der Scheidung von „esprit géométrique" und „esprit de finesse", von denen dieser auch das Herz für sich in Anspruch nimmt, schon die Vorstufe der Trennung von „Raison" und „Sentiment" gibt.[3])

Doch in dem „Discours" finden wir auch die Andeutungen des negativen Urteils über die Liebe, zu dem PASCAL hier schon neigt und das er in den „Pensées" allein noch kennt. Die Liebe ist ihm in ihrem Ursprung nichtig; der Liebreiz der Frauen erregt sie, und dieser ist ein Produkt der Mode, da sich ständig der Begriff von Schönheit ändert. So wird die Natur von der Kunst bei Erregung einer Leidenschaft unterstützt, die nach PASCALS augenblicklichem Urteil wertvoll ist. Doch immerhin freut es ihn, diese Dissonanz in der Entstehung der Liebe aufzuweisen, „daß die Gewohnheit sich so stark in unsere Leidenschaften einmischt", daß wir auch darin vom Usus abhängen.[4]) Auf diese Ansicht stützt sich später PASCALS verwerfendes Urteil über die Liebe.[5])

Ebenso wird in dieser Schrift von PASCAL angedeutet, daß er die Liebe nur als Eigenliebe auffaßt: sie ist ihm sowohl der Anspruch, bei anderen etwas gelten zu wollen, als auch die Eitelkeit, die Liebesbezeugungen anderer zu empfangen.[6]) Nach dieser Auffassung schildert er in den „Pen-

---

[1]) Br. S. 134. [2]) Br. S. 133. [3]) Br. S. 125.
[4]) Br. S. 127. [5]) M. 862. [6]) Br. S. 128.

sées“ die Erbärmlichkeit des Menschen. Endlich scheint mir auch die Ansicht, daß der Mensch sich ebensowenig auf die Liebe wie sonst auf geistige Interessen einseitig konzentrieren könne, weil er sonst schnell ermüde und sich schädige, den Beginn einer Gedankenlinie in seinem Geist darzustellen.[1]) Hier wie noch häufiger an späteren Stellen schließt er daraus auf die elende Beschaffenheit des menschlichen Geistes. Aber erst in den „Pensées“ gewinnen diese Gedanken für PASCALS Weltanschauung ethische Bedeutung: dort faßt er sie als Demütigungen auf, die den Menschen zum Gottsuchen treiben. In allen diesen Gedanken des „Discours“ zeigt sich der mehr oder weniger starke Einfluß stoischer Lebensauffassung, wie sie die Renaissance wieder erneuerte. Gerade Frankreich hat in jener Zeit zwei hervorragende Vertreter dieser Philosophie besessen, MONTAIGNE und CHARRON, und ihre Gedanken haben in der französischen Bildungswelt viel Verbreitung gefunden. PASCAL hat sich besonders mit MONTAIGNE beschäftigt, doch auch CHARRON erwähnt er.[2]) Ihre Einwirkung auf PASCALS Denken ist unzweifelhaft; sein kühles Geltenlassen der Passion und seine überlegene psychologische Prüfung ihrer Werte stammen aus dieser Geistesrichtung.[3])

Leider haben wir zu wenig Material aus diesem zweiten Lebensabschnitt PASCALS, als daß uns seine geistige Entwicklung in jener Zeit klar sein könnte. Der „Discours sur les passions de l'amour“ reicht dazu bei weitem nicht aus. Dabei ist diese Periode in PASCALS Leben von sehr weittragender Bedeutung für seine geistige Entwicklung. Er klärt in dieser Zeit seine Persönlichkeit durch neue Verhältnisse und im Verkehr mit andern Menschen. Er lernt in den geistigen Interessen dieser weltlich gerichteten Menschen Gedanken kennen, die auch ihn anziehen. So wird ihm das neue geistige Leben vermittelt, welches, die Anregungen der Renaissance fortsetzend, sich namentlich in Frankreich in dem Interesse für die Lebenshaltung des modernen Menschen, für seine

---

[1]) Br. S. 130. [2]) M. 446.

[3]) W. DILTHEY, „Die Autonomie des Denkens im 17. Jahrhundert“, Arch. f. Gesch. d. Philos. VII, S. 50.

psychologische Eigenart, seine Bildung, seine Ethik äußerte. Eine ganze Literatur war schon herangewachsen, in der auf das menschliche Innere, die Gestaltung der Charaktere, die Temperamente die Aufmerksamkeit gerichtet und die psychologische Beobachtungsweise der Renaissance immer verfeinert und vertieft wurde; die Individualitäten und ihre natürliche Geistesentwicklung sind das Objekt der psychologischen Analyse.[1]) Dieses geistige Interesse und diese Literatur hatte in PASCALS Zeit schon einen erstaunlichen Umfang gewonnen und wirkte bedeutsam auf ihn ein. Er beschäftigt sich stark mit MONTAIGNE und schult an dessen Werken seinen eigenen psychologischen Feinsinn; er vermehrt seine Welt- und Menschenkenntnis und legt den Grund zu der Fülle des Einzelwissens und der Einzelbeobachtung, die sein späteres Denken auszeichnet. Aber für sein Innenleben findet er dabei keine Ruhe. Neben das sittliche Problem des eigenen Ichs ist nun das der Welt, der vielen menschlichen Individuen getreten. Die Beantwortung der ihn beschäftigenden Fragen scheint ihm noch ferner gerückt. Ein solcher geistiger Zustand ist die Voraussetzung für die Unruhe seines Lebens in jener Zeit. Daraus wird mir auch die ethische Entgleisung PASCALS in der Erbschaftsangelegenheit seiner Schwester JACQUELINE, die damals in das Kloster Port-Royal eintrat, verständlich;[2]) sie ist ganz das Bild des innerlich unruhevoll umhergetriebenen Mannes, den die weltlichen Interessen nicht befriedigen und der doch noch keine festen Ziele für sein geistiges Streben finden kann.

Aus den Briefen von JACQUELINE erfahren wir den sich steigernden seelischen Unfrieden des Bruders, der der Schwester sich anvertraut hat. Ihr religiöser Einfluß mag PASCAL noch schneller geklärt haben. Er erfuhr bald darauf in der Nacht des 23. Nov. 1654 jenes religiöse Erlebnis, dessen Bedeutung für ihn uns genau überliefert ist. Er selbst hat die Eindrücke dieser Stunden schriftlich festzuhalten gesucht, um sich eine so teure Erinnerung stets gegenwärtig zu halten.[3])

---

[1]) W. DILTHEY, „Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert", Arch. f. Gesch. d. Philos. IV, S. 624 s.

[2]) Br. S. 136—139. [3]) M. 1.

Sicherlich hat er nicht erwartet, daß diese Zettel der Nachwelt überliefert würden, und nur der Zufall hat uns dieses wertvolle Dokument persönlichsten religiösen Erlebens erhalten. Doch werden wir PASCALS Frömmigkeit nicht gerecht, wenn wir aus diesem Erinnerungsblatt den genauen Inhalt von PASCALS Offenbarung entnehmen wollen. Der Kommentierung entzieht sich meines Erachtens dieses Glaubenszeugnis völlig. Wir können aus jenen abgerissenen Worten und Sätzen nur mit unserm religiösen Gefühl entnehmen, was dieses Erlebnis für PASCALS Religion und Ethik bedeutet haben mag. Jedenfalls müssen wir von diesem wichtigsten Ereignis in seinem geistigen Leben seine entschiedene religiöse Richtung datieren, die ihn nun endgültig in die Arme des Jansenismus treibt, aber auch innerhalb des Jansenismus ihm eine originelle Stellung gibt. Auch seine sittlichen Grundsätze erhalten von dieser Erfahrung bleibende Beeinflussung, da nun seine Ethik in engste Verknüpfung mit der Religion tritt und von ihr abhängig wird.

PASCAL zieht sich jetzt nach Port-Royal des Champs zurück, wo die jansenistische Glaubensauffassung wachsenden Einfluß auf ihn gewinnt. Es ist eine Zeit des Übergangs, der Auseinandersetzung mit alten und neuen Gedanken; wir rechnen sie daher noch zur zweiten Periode PASCALS.

Ein wichtiges Schriftstück schildert uns diese Übergangsstimmung PASCALS; es führt den Titel: „Entretien avec M. de Saci sur Epictète et Montaigne“[1]) und ist uns von dem Sekretär des M. DE SACI überliefert worden. Schon der Titel mit den beiden Philosophennamen zeigt die Nachwirkung der vergangenen Beschäftigungen PASCALS. Namentlich MONTAIGNE hat auf ihn bleibenden Eindruck gemacht, und dessen Gedanken kehren in seinen „Pensées“ häufig wieder. Wichtig ist in dem Gespräch für PASCALS geistige Entwicklung, wie er an den Systemen EPIKTETS und MONTAIGNES Kritik übt. In diesen beiden faßt er die zwei großen Ausgestaltungen der Renaissance-Ethik, einen platonisierenden Stoizismus und einen empirisch-psychologisierenden Epikureismus, von denen er aber

[1]) Br. S. 146—162.

keinem beipflichtet; er entnimmt ihnen vielmehr nur die Gedanken, die seinem religiös-ethischen Interesse entgegenkommen. EPIKTET hat nach seiner Ansicht trefflich die Pflichten des Menschen erkannt und gelehrt, aber er überschätzt die menschliche Vernunft, die nach ihm alles allein vermöge.[1]) MONTAIGNE führt den Zweifel systematisch durch und demütigt die menschliche Vernunft, indem er ihre völlige Unsicherheit aufdeckt. Die Vernunft ist wertlos und zeichnet den Menschen nicht vor dem Tier aus.[2]) Diese Auffassung kommt PASCALS Neigung besonders entgegen, wobei er freilich MONTAIGNES Zufriedenheit mit dem tierischen Zustand des Menschen von seinem Standpunkt aus als Pessimismus wertet.

Mit den allgemeinen Theorien beider Philosophen ist PASCAL daher natürlich nicht einverstanden, er korrigiert sie und sucht das für ihn Bedeutsame zu vereinigen; bei dieser Arbeit treten schon die Grundlagen seiner späteren religiösen Weltanschauung hervor. Für seine Kritik geht er vom theologischen Standpunkt aus; Schöpfung und Sündenfall sind ihm von zentraler Bedeutung für die ethische Beurteilung des Menschen. Daher meint er, daß EPIKTET wohl die Größe des Menschen vor dem Sündenfall, aber nicht seine Verderbnis nach demselben erfaßt habe; MONTAIGNE dagegen sehe nur das gegenwärtige Elend des Menschen, nicht die Spuren seiner vergangenen Bedeutung und seines früheren Zusammenhanges mit Gott. EPIKTET kenne die Pflichten des Menschen, verführe ihn aber zum Hochmut, MONTAIGNE kenne das Elend des Menschen, lehre ihn aber nicht seine Pflichten.[3]) Die philosophische Vereinigung beider Theorien ist nach PASCAL nicht möglich, da sie sich widersprechen. Aber die Wahrheiten beider Systeme vermag das Evangelium, das Christentum zu einigen, welches damit der Führer zu der einzig sittlichen Weltanschauung wird. Denn der christliche Glaube lehrt nach PASCAL allein, die Größe und die Schwäche des Menschen verschiedenen Gebieten zuzuweisen: seine Schwäche hat in der Natur, seine Größe in der Gnade Gottes ihren Ur-

---

[1]) Br. S. 149.
[2]) Br. S. 154—155, 157. [3]) Br. S. 159—160.

sprung.[1]) So benutzt PASCAL den Gegensatz in der Renaissance-Ethik, die Unterschiede zwischen Epikureismus und Stoizismus als Basis für seine Apologetik und baut auf ihr seine religiöse Mystik auf. Damit hat er schon den methodischen Ausgangspunkt für seine weiteren ethischen Gedanken gefunden.

3. Pascals letzte Lebensperiode bis zu seinem Tode 1662.

Der dritte Lebensabschnitt PASCALS verläuft in einer beständigen Verinnerlichung der jetzt eingeschlagenen Geistesrichtung. „L'étude de l'homme“ ist seine Beschäftigung, in der er aufgeht. Daß er sich dieses Wechsels seiner Ziele in seiner zweiten Periode bewußt war, zeigt ein Fragment der „Pensées“,[2]) wo er sich darüber Rechenschaft gibt. Er sagt dort: „Ich habe lange Zeit mich mit dem Studium der abstrakten Wissenschaften beschäftigt; und das geringe Maß von Umgang mit Menschen („communication“), welches man aus ihnen gewinnen kann, hatte sie mir verleidet. Als ich das Studium des Menschen begann, sah ich, daß diese abstrakten Wissenschaften für den Menschen nicht geeignet sind und daß ich mich bei meinem Eindringen in dieselben mehr von meiner Bestimmung entfernte als die anderen in ihrer Unkenntnis derselben. Ich verzieh daher den anderen ihr geringes Wissen solcher Dinge. Aber ich glaubte, zum mindesten zahlreiche Mitarbeiter beim Studium des Menschen zu finden, weil dies ja die wahre für ihn geeignete Beschäftigung ist. Ich wurde enttäuscht; der Mensch wird noch weniger studiert als die Geometrie. Nur aus Unfähigkeit, den Menschen zu beobachten, sucht man das übrige;[3]) aber das ist doch nicht das Wissen, welches der Mensch haben soll, und die Unkenntnis über sich selbst fördert doch nicht sein Glück?“ Die Beschäftigung mit dem Menschen bedeutet also für PASCAL nicht mehr die Klärung der innerweltlichen Beziehungen des Menschen; hinter dessen natürlichem Zustand sucht er jetzt seine überweltliche Abhängigkeit, Gott. Von

[1]) Br. S. 160. [2]) M. 708.
[3]) nämlich die abstrakten Wissenschaften.

religiösen Voraussetzungen aus unternimmt er das Studium des Menschen, und umgekehrt macht er das Studium des Menschen, die Psychologie, zur Grundlage für die Erkenntnis Gottes. Er geht nicht den rationalistischen Weg DESCARTES', der von der Physik aus die rationale Weltgrundlegung erstrebt, sondern den AUGUSTINS, indem er an der Hand der Psychologie das Geheimnis der Religion zu erhellen sucht; dabei verwendet er seine Kenntnis der Renaissance-Psychologie.

Eine Darlegung des ethischen Gedankenfortschritts bei PASCAL ist nun in seiner dritten Periode kaum mehr möglich. Die Schriften seiner letzten sieben Lebensjahre vertreten die gleiche sittliche Weltanschauung, die uns am vollständigsten durch die ungeordneten Fragmente der „Pensées“ dargelegt wird. Wir müssen uns hier darauf beschränken, aus den chronologisch bestimmten Schriften dieses Zeitabschnitts das erste Entstehen verschiedener ethischer Gedanken festzulegen und im ganzen zu verfolgen, wie PASCALS Anschauungen immer strenger und weltflüchtiger werden. Eine entscheidende Bedeutung für die Charakterentwicklung PASCALS nach dieser Seite hin haben die Provinzialbriefe. Sicherlich hat eine solche Auseinandersetzung mit gegnerischen Meinungen, wenn sie auch nur in der Ablehnung und Bekämpfung dieser Ansichten besteht und daher fast nur die Negationen PASCALS hervortreten läßt, ihm für seine Ethik doch größere Klarheit gegeben. Dann aber haben die auf diese Streitschriften folgenden Kämpfe, die stets mehr die Existenz des Jansenismus bedrohten, ihn zu immer strengeren sittlichen Anschauungen geführt. Aber dabei steigert sich auch sein christlicher Pessimismus, der durch die Zurückziehung vom Außenleben sein religiöses Fühlen verweichlicht und ihn völlig von dem Optimismus der modernen Welt scheidet.

Aus der Zeit der letzten Provinzialbriefe sind uns einige Fragmente von Briefen an Mlle. DE ROANNEZ erhalten, die uns diese Entwicklung PASCALS weiter verfolgen lassen. So begegnen wir schon in dem ersten Brief PASCALS (Sept. 1656)[1])

---

[1]) Br. S. 209.

einer trüben, weltabgewandten Stimmung, welche apokalyptische Bilder des neuen Testaments unmittelbar in der Gegenwart verwirklicht sieht. Für PASCAL ist jetzt die Welt durch die Verderbnis der Moral in der Kirche und der Theologie in das tiefste Elend gesunken. Deswegen sollen die Menschen aus der schlimmen Berührung mit der Welt fliehen und sich nicht von dieser Entsagung zurückhalten lassen. Nicht darf man fragen, ob man Beruf habe, die Welt zu verlassen, sondern ob man berufen sei, in ihr zu bleiben. Dringend rät er zur Weltflucht; er hat einen Ekel an der Welt und ihren verderbten Sitten.

Ebenso herb wie diese Ablehnung der äußeren Welt verlangt PASCAL auch den Kampf gegen alle sinnlichen Neigungen. So schildert der zweite Brief an Mlle. DE ROANNEZ (24. Sept. 1656)[1]) das Leben des Christen als eine dauernde schmerzvolle Selbstzucht. Der Glaube verlangt diesen beständigen Kampf, den PASCAL mit dem Liebeswillen Gottes nur durch die Ansicht vereinigen kann, daß dieser für uns harte Kampf vor Gott wohl Friede sei. Den Sieg und Frieden gewinnt der Mensch erst mit seinem Tode; daher muß man sich nach dem Tode sehnen.

Auch war er stets bemüht, sich zur Geduld und Ergebung in alle Lebensschicksale zu erziehen. Darüber sagt er in dem 3. Brief (Sept. oder Okt. 1656): „Ich versuche, so sehr ich kann, mich über nichts zu betrüben, und alles, was kommt, als das Beste anzunehmen. Ich glaube, daß dies eine Pflicht ist und daß man sündigt, wenn man sie nicht erfüllt ... Ich habe gelernt, daß alles, was geschehen ist, etwas Wunderbares an sich hat, da der Wille Gottes darin angedeutet ist.“[2]) Gerade in dieser Zeit war die Lage des Jansenismus besonders unglücklich. Aber PASCAL ist dennoch voll Zuversicht; so schreibt er: „Es scheint, daß Gott mit besonderer Güte die ansieht, welche heute die Reinheit der Religion und der Moral verteidigen, die so stark angegriffen wird.“[3]) Sein Glaube gibt ihm den Mut, das Mißgeschick zu ertragen.

Häufig kehren solche Gedanken tiefster Demut in diesen

---

[1]) Br. S. 211 s. [2]) Br. S. 212. [3]) Br. S. 213.

Briefen wieder. Mühe und Freude erfülle immer zugleich das Leben des Christen. Denn da der Weg zum Himmel mühevoll sei, so zeigten die Sorgen, daß man auf dem rechten Wege zu Gott sei, sie dienten uns daher zur Freude.[1]) Daraus spricht schon das Bedürfnis nach dem Stande der Niedrigkeit und des Leidens, in dem PASCAL zuletzt seine Befriedigung, sein sittliches Ziel fand.

Die Briefe erwähnen mehrfach auch ein Ereignis, das auf PASCALS ethisch-religiöse Anschauungen einen sehr starken Einfluß gewonnen hat, „das Wunder des heiligen Dorns"; eine Nichte PASCALS soll durch die Berührung dieser Reliquie von einem Augenleiden geheilt worden sein. Dieses Wunder erschien ihm in den Kämpfen gegen die Jesuiten als eine göttliche Bestätigung des Jansenismus, und es verschärfte seine Stellung gegen die Jesuiten um so mehr, da diese das Wunder bezweifelten und zu ihren Gunsten ausnützten. In den letzten Provinzialbriefen wird das Wunder häufig erwähnt und als Kampfmittel benutzt. Doch hier in den Privatbriefen zeigen sich die Spuren, die jener Vorfall in PASCALS Seele hinterlassen hat.[2]) Der Katholizismus ist ihm die Religion des Wunders, und daher freut er sich, das Wunder auch in der Gegenwart zu erleben. Damit steigert sich auch wieder sein Sinn für das Wunder und für den rein supranaturalen Charakter der christlichen Gnadenmystik, der wiederum seinen religiösen und kultischen Eifer erhöht.

In dieser Zeit, welche uns eine sich stetig steigernde asketische Stimmung PASCALS wahrnehmen läßt, fällt uns besonders ein Schriftstück auf, das doch den Zusammenhang dieses PASCAL der letzten Jahre mit dem früheren herstellt. Es ist ein Brief an den berühmten Mathematiker FERMAT vom Aug. 1660[3]), in dem PASCAL auf eine Einladung zu einem Zusammentreffen antwortet. Sein Schreiben ist in vollendet gewandter Form abgefaßt und verrät in nichts den weltabgewandten, klösterlich zurückgezogenen Mann. Zwar läßt er seine veränderte Geistesrichtung nicht unerwähnt; die Be-

---

[1]) VII. Brief an Mlle. DE ROANNEZ, Br. S. 220 s.

[2]) I., IV., V. Brief; Br. S. 210, 213 s, 216 s. [3]) Br. S. 228—230.

schäftigung mit der Mathematik habe er unterlassen, da sie bei allem Werte doch nur eine Technik des Geistes sei, die den ganzen Menschen nicht befriedigen könne. Aber sonst deutet nichts seinen völligen, doch auch äußeren Bruch mit der Welt an. Vielmehr zeigt die sehr verbindliche Fassung des Briefes, daß PASCAL auch damals nicht seine formale Weltbildung verleugnete und sich ihrer zur gegebenen Zeit zu bedienen wußte. Daß er auch sonst noch an der Außenwelt Interesse nahm, beweist die Tatsache, daß noch kurz vor seinem Tode eine wesentliche Verkehrsverbesserung in Paris seiner Anregung ihr Entstehen verdankt.[1]) Diese Züge müssen wir notwendig zu dem Bilde von dem Asketen PASCAL hinzunehmen. Er ist und bleibt ein Mann von Welt, der die moderne Bildung wertet; darum ist auch seine Theologie eine durchaus neue.

Ein letztes Moment ethischer Entwicklung bei PASCAL erhalten wir noch aus seinen spätesten Lebenstagen durch ein Schriftstück[2]), das uns durch NICOLE überliefert ist. Es stammt aus der Zeit der beginnenden Agonie des Jansenismus, als PASCAL sich von den Freunden um der Wahrheit willen trennen zu sollen glaubte. Das Originalmaterial PASCALS über diese Spaltung in Port-Royal ist leider vernichtet worden, so daß wir nur aus dieser kurzen Schrift und den uns berichteten geschichtlichen Tatsachen ein Bild jener Kämpfe und der Stellung PASCALS in ihnen erhalten können. Die Kirche hatte an der Verdammung der fünf häretischen Sätze aus Jansens „Augustinus" immer festgehalten und Port-Royal zur Unterwerfung unter dieses Urteil zu veranlassen gesucht. PASCAL hatte nun in dem 17. und 18. Provinzialbrief einen Vermittlungsvorschlag, der von ARNAULD stammte, erneuert, durch den er der klaren Stellungnahme zu der kirchlichen Entscheidung auswich: er schied die Streitfrage in eine „question de droit" und eine „question de fait", so daß man nach der Rechtsfrage die fünf Propositionen als ketzerisch verdammen konnte, während man in der Tatsachenfrage ablehnte, daß JANSEN sie so ketzerisch verstanden habe. Bis 1661

[1]) Br. S. 247—250. [2]) Br. S. 239 s.

ziehen sich die Verhandlungen hin. Dann wird den Jansenisten ein Formular zur Unterschrift vorgelegt, worin die Verdammung der fünf Sätze JANSENS ausgesprochen war. Port-Royal verstand sich unter Zugrundelegung jener Vermittlungsmethode zur Unterschrift. Doch JACQUELINE PASCAL, die damals Priorin des Nonnenklosters war, verweigerte die Unterzeichnung, da sie das Unwahrhaftige des jansenistischen Vorbehalts erkannte. Auf das eindringliche Zureden der Jansenisten unterschrieb sie dann doch und starb bald darauf aus Gram über diesen Gewissenskonflikt am 4. Okt. 1661.

Sei es nun, daß der Opfertod der Schwester auf PASCAL so starken Eindruck machte, sei es, daß er jetzt deutlich erkannte, wie der Kampf der Kirche gegen Port-Royal nicht auf Frieden mit dem Jansenismus, sondern auf seine Vernichtung abziele, er vertritt von nun an in diesen Streitigkeiten die klarste Wahrhaftigkeit. Ein neues Formular mit bedingungsloser Verurteilung von JANSENS Sätzen wird den Jansenisten zur Bestätigung vorgelegt, ARNAULD und NICOLE raten zur Unterwerfung, aber PASCAL erklärt das für ein Verlassen der Lehre JANSENS und Verrat an der Wahrheit.

Damals schrieb er wohl das „Ecrit sur la signature",[1]) in dessen Beweisführung er deutlich die Zwecklosigkeit aller Ausflüchte darlegt. Am Schluß stellt er zusammenfassend die drei Möglichkeiten des Handelns dar, wobei er ihr Recht und Unrecht hervortreten läßt. „1. Diejenigen, welche einfach ohne Vorbehalt das Formular unterzeichnen, unterschreiben die Verdammung JANSENS, des heiligen AUGUSTIN und der ‚wirkenden Gnade'. 2. Wer die Lehre JANSENS in aller Form ausnimmt, rettet sowohl JANSEN als auch die ‚wirkende Gnade' vor der Verdammung. 3. Diejenigen endlich, welche unterzeichnen, indem sie nur vom Glauben reden, ohne in aller Form die Lehre JANSENS auszunehmen, gehen einen Mittelweg, der abscheulich vor Gott, verächtlich vor den Menschen und völlig nutzlos für die ist, die man ja persönlich vernichten will."[2]) Die Klarheit, mit der PASCAL hier die Lage des Jansenismus erkennt und die einzige sittliche Möglichkeit des Handelns

---

[1]) Br. S. 239—243. [2]) Br. S. 242 s.

bestimmt, stellt ihn weit über die Jansenisten. Denn sie fuhren fort, die von PASCAL verworfenen Mittelwege zu gehen, und beschleunigten dadurch den Untergang des Jansenismus.

PASCAL aber wurde erst durch diese Auseinandersetzungen auf die Höhe seines sittlichen Wahrheitsstrebens erhoben. Die Wahrheit gewinnt jetzt für ihn den göttlichen Wert, der alle Opfer aufwiegt. Solche Gedanken vermittelt uns ein Brieffragment PASCALS an DOMAT[1]), in dem er seinem Schmerz über die Wahrheitsverleugnung im Jansenismus Ausdruck gibt. Er faßt den Menschen nur als Diener der göttlichen Wahrheit auf, für die er kämpfen darf, deren Triumph er aber nicht für sich beanspruchen kann.[2]) Demütig ergibt er sich in sein Schicksal, nicht den Erfolg seiner Arbeit sehen zu dürfen.

Daß er dennoch bis zu seinem Tode für die Wahrheit eintrat, schildert uns schön der Bericht[3]) von einer Jansenistenversammlung bei PASCAL, in der alle nach dem Rat von ARNAULD und NICOLE für die bedingte Unterzeichnung des Formulars stimmen. Während der Verhandlung verliert der schon schwer kranke PASCAL die Besinnung. Als er später nach dem Grund seines Unwohlseins gefragt wird, sagt er: „Als ich sah, daß alle diese Männer da, welche ich für die hielt, die Gott die Wahrheit hat erkennen lassen und die ihre Verteidiger sein sollten, wankend und abtrünnig wurden, da muß ich gestehen, wurde ich so von Schmerz ergriffen, daß ich ihn nicht ertragen konnte und ihm unterliegen mußte.“ Physisch unterlag PASCAL allerdings in diesen Kämpfen; er starb am 19. Aug. 1662 im klaren Bewußtsein des Niedergangs des Jansenismus. Aber die Wahrheit, für die er gekämpft und zu der er sich emporgerungen hat, trug in seiner Lehre Früchte, die den Jansenismus überdauerten.

Damit ist das Material, an dessen Hand wir die sittliche Charakterentwicklung PASCALS verfolgen können, erschöpft, und auf dieser Voraussetzung soll nun die Darstellung der sittlichen Grundsätze PASCALS unternommen werden. Seine Ethik erklärt sich aus der Persönlichkeit und ihren Kämpfen zum guten Teil. Noch bedeutsamer sind aber freilich die von

---

[1]) Br. S. 244—247. [2]) Br. S. 246. [3]) Br. S. 243 Anm., M. 1002.

PASCAL aufgenommenen und eigentümlich gewendeten religiös-ethischen Elemente: die ihn überwältigende Idee des augustinischen Katholizismus, den er in völlig neue Berührung mit der modernen Welt und ihrem Geist bringt. Eine neue Theologie und Ethik wächst in seiner großen und reinen Persönlichkeit aus dieser Ideenverbindung hervor; auf sie ist daher als auf die zweite Voraussetzung unseres Themas noch besonders einzugehen.

Pascals Ethik unter dem Einfluß seines wissenschaftlichen Denkens, seines religiösen Individualismus und seines Katholizismus.

Welches ist der Hintergrund, von dem sich die Ethik PASCALS abhebt, welche ideellen Voraussetzungen ermöglichen allein uns ihr Verständnis? Daß diese Grundlagen keine einfachen sein können, hat uns schon die vorausgehende historische Schilderung insofern gezeigt, als sie die komplizierte psychologische Entwicklung von PASCALS sittlicher Persönlichkeit darlegte. Hier soll nun der Versuch gemacht werden, systematisch die Hauptpunkte zu kennzeichnen, unter deren Einwirkung die einzelnen sittlichen Gedanken PASCALS entstehen. Drei Faktoren scheinen uns hauptsächlich auf seine ethische Gedankenentwicklung eingewirkt zu haben: 1. das moderne wissenschaftliche Denken, 2. der moderne religiöse Individualismus und 3. der augustinische Katholizismus. In diesen Elementen seiner Persönlichkeit treffen Mittelalter und Neuzeit, Wissenschaft und Religion bei ihm aufeinander, und aus ihrer Mischung ergibt sich das einzigartige Gebilde seiner Ethik in ihren Widersprüchen, ihrem Reichtum und ihrer Tiefe.

1. Pascal als wissenschaftlicher Denker.

Der bei PASCAL zunächst auffallende Charakterzug ist sein methodisch wissenschaftliches Denken. Schon der Ernst und die Produktivität seiner mathematischen und physikali-

schen Arbeiten zeigt, wie die methodisch wissenschaftliche Beschäftigung seine ganze Persönlichkeit beansprucht, und wir haben in der historischen Darstellung gesehen, daß die wissenschaftliche Arbeit ihn zeitweise völlig ausfüllt. Er hat die Prinzipien des modernen mathematisch-mechanischen Rationalismus und das cartesianische Prinzip der Bewußtseinsimmanenz völlig durchgedacht und dem scholastischen Aristotelismus gegenüber sich durchaus auf die Seite der Neuzeit gestellt. Aber freilich macht er von diesen Prinzipien inhaltlich kaum eine Anwendung auf Religion und Ethik. Immerhin ist es bei dieser Intensität der logischen Tätigkeit nur natürlich, daß PASCAL die wissenschaftliche Denkarbeit wenigstens formell auch auf die Ethik anzuwenden versuchte und daß der Drang nach systematischer Gliederung ihn bei der Gestaltung seiner sittlichen Gedanken begleitete. Allerdings wurde diese Arbeit, die er auf dem Gebiet der Logik mit Erfolg betrieb,[1]) auf dem der Ethik durch das Eingreifen anderer mächtiger Faktoren, namentlich des religiösen Supranaturalismus, immer wieder gehemmt. Doch ist es einzigartig, wie PASCAL sich stets neu mit dem Problem der Abgrenzung von Religion und Sittlichkeit gegen das wissenschaftliche Denken beschäftigt. Leider ist das apologetisch-religionsphilosophische Werk, dessen Fragmente die „Pensées“ darstellen, nicht vollendet; daher sind hier nur sehr unvollständige Betrachtungen möglich.

Im Grunde geht aber doch die Einwirkung des modernen Denkens auf PASCALS Religion und Ethik weit über die neue formelle Systematik der Apologetik hinaus, die wir zudem ja nur in Umrissen erraten können; es findet auch ein starker sachlicher Einfluß von seiten der neuen Philosophie statt. Das cartesianische Prinzip der Bewußtseinsanalyse und dessen Standpunkt der Bewußtseinsimmanenz sind PASCAL durchaus vertraut. Ein typisches Beispiel dafür ist seine Äußerung über den Traum und dessen Realitätswert, die die Bedeutung des Bewußtseinsinhalts besonders ins Licht setzt.[2]) Seit DESCARTES war die Analyse des Denkens als das Wesen der Wissenschaft

---

[1]) Vgl. seine Schriften: „De l'esprit géométrique“ und „De l'art de persuader“.
[2]) M. 608.

klar erkannt worden. Von der rational-logischen Analyse des Denkens schreitet aber PASCAL fort zur psychologisch-anthropologischen Analyse des ganzen Menschen; dabei entdeckt er dann neben dem Denken noch andere wesentliche Kräfte im Menschen.

Pascal als Cartesianer.

Zunächst ist also PASCAL als wissenschaftlicher Denker abhängig von DESCARTES. Von diesem hat er gelernt, die Mathematik als die Schule des Geistes anzusehen und das Denken als den spezifischen Wert des Menschen aufzufassen. Wir dürfen annehmen, daß er sich dieser Abhängigkeit von DESCARTES bewußt war, wenn auch dessen Name in den „Pensées" nur zwei- oder dreimal vorkommt. Als Anhalt dafür haben wir eine Bemerkung von DE MÉRÉ in einem Briefe an PASCAL: „DESCARTES que vous estimez tant"; diese Äußerung fällt in die mittlere Periode PASCALS. Jedenfalls treffen wir bei ihm Aussprüche von unleugbarem Anklang an DESCARTES. „Gedanke macht die Größe des Menschen aus";[1]) so wertet PASCAL die Denkfähigkeit. An anderer Stelle führt er aus, daß er einen Menschen ohne Gliedmaßen, ohne Kopf begreifen könne; denn nicht aus dem Begriff des Menschen, sondern erst aus der Erfahrung ergebe sich die hohe Wertung des Kopfes; aber einen Menschen ohne Denken könne er nicht begreifen.[2]) Das Denken füllt also den Begriff des Menschen aus, die Beschaffenheit des Körpers, ja der Körper selbst ist ihm nicht eigentümlich. Daher behauptet PASCAL: „Der Mensch ist sichtlich zum Denken geschaffen; darin liegt seine ganze Würde und sein ganzer Wert." („L'homme est visiblement fait pour penser; c'est toute sa dignité et toute sa mérite."[3]) Doch aus dieser Anlage zum Denken folgt für den Menschen die Aufgabe, richtig zu denken. Und es ist ihm auch der Gegenstand gegeben, über den er nachzudenken hat, nämlich über sich, sein Woher und Wohin. Wie wenige aber stellen sich diese erste menschenwürdige Frage: was heißt Mensch sein?[3]) — Schon hier ist die Grenze zur Ethik überschritten; das Denken richtet sich auf ethische und religiöse Ziele, die von den Alltagsreflexionen der Welt weit abliegen.

---

[1]) M. 418. [2]) M. 469. [3]) M. 17.

Das anthropologisch-psychologische Interesse PASCALS verbindet sich nun immer enger mit seinen religiösen Gedanken und entfernt ihn daher von hier ab immer weiter von DESCARTES. Ja zugunsten dieser Interessen schränkte er seinen Rationalismus so stark wieder ein, daß man PASCAL als Skeptiker bezeichnen zu müssen meinte. In Wahrheit vollzieht er nur diejenige Beschränkung des Rationalismus, deren er bedurfte, um für das religiöse Interesse und das Wunder der Gnade Luft zu schaffen. Dabei begründet er höchst charakteristisch die engere Begrenzung des Rationalismus nicht mit dogmatischen Machtsprüchen, sondern mit psychologischen und erkenntnistheoretischen Beobachtungen. Der Rationalismus bleibt ihm immer ein Zeichen der Größe und Bestimmung des Menschen und daher von indirekter religiöser Bedeutung. Andererseits aber setzt die Unzulänglichkeit des Rationalismus nur um so mehr die Bedeutung der irrationalen Kräfte des Gefühls, die Richtigkeit des christlichen Pessimismus und die Notwendigkeit der Erlösung ins Licht.

Schwäche des menschlichen Denkens.

So beginnt PASCAL mit der psychologischen Kritik an der Denkfunktion des Menschen. Das menschliche Denken ist beschränkt trotz seiner großen und wunderbaren Anlage. Vom Standpunkt seiner Ansprüche aus erscheint es durch seine Fehler und Gebrechen geradezu lächerlich. „Wie groß ist es durch seine Anlage, wie gering durch seine Fehler!“ [1]) Gegenüber der Aufgabe der Vernunft muß ihre Leistungsfähigkeit minderwertig erscheinen. „Aber was ist denn dieses Denken? Wie dumm ist es!“ [1])

Daher ist der äußerste vorgeschobene Punkt des menschlichen Denkens die Erkenntnis, daß es eine Menge natürlicher Dinge gibt, die es nicht erfassen kann. Daß es sich selbst damit seine Grenze setzt, beweist seine Stärke; schwach ist die Vernunft, wenn sie nicht bis zu dieser Grenzbestimmung vordringt. Also schon zum Verstehen natürlicher Dinge reicht die Vernunft nicht aus, wie viel weniger zur Erkenntnis des Übernatürlichen. [2])

Und wie wenig wird unser Denken der Natur gerecht!

---

[1]) M. 491. [2]) M. 521.



Die Natur läßt jede ihrer Wahrheiten gesondert für sich bestehen, sie gibt unendliche Mannigfaltigkeit. Unser Denken aber vereinheitlicht, wir fügen eine Wahrheit in die andere ein, wir systematisieren, vereinseitigen. Diese Methode ist unnatürlich; unser Denkverfahren widerspricht der Natur.[1])

Größe des menschlichen Denkens.

Dennoch aber erfassen wir dadurch die Welt und erheben uns über sie. Nicht im Raum kann der Mensch seine Würde finden, sondern nur in der Ordnung seiner Gedanken. „Durch den Raum umfaßt mich das Weltall und verschlingt mich wie einen Punkt; durch den Gedanken umfasse ich das Weltall".[2]) So erhebt sich der Mensch aus der elenden Schwäche seines Naturdaseins durch die Erkenntnis seines Zustandes. Ein Baum weiß nicht, daß er elend ist. Wahrhaft elend und wahrhaft groß wird aber der Mensch durch die Erkenntnis seines Zustandes.[3]) „Der Mensch ist nur ein Rohr, das schwächste der Natur, aber ein denkendes Rohr."[4]) Eine ganz geringe natürliche Kraft, ein Wassertropfen genügt, um ihn zu töten; doch wenn auch das ganze Universum ihn zermalmt, so bleibt er dennoch dem Universum übergeordnet, weil er weiß, daß er stirbt.[4]) Nicht Raum oder Zeit, die er nicht erfüllen kann, sondern allein das Denken dient dem Menschen zur Grundlage seiner Persönlichkeit. Ohne das Bewußtsein seiner Vernunftwürde kann er auch seinen sittlichen Beruf nicht erfassen, der die klare Absonderung des Menschen als denkenden Wesens von der übrigen Natur voraussetzt. Dieser Gedanke liegt in PASCALS extrem rationalistisch klingender Aufforderung: „Wir wollen daher nach Richtig-Denken streben, das ist der Grundsatz der Moral."[5])

Art u. Wert des Wissens.

Den Wert des Wissens schätzt PASCAL im allgemeinen gering ein; ethische Einflüsse weiß er ihm kaum zu geben. Auffallend ist ein Fragment der „Pensées", in dem PASCAL das Vieles-Wissen empfiehlt. Er rät da, lieber wenig von allem zu wissen, als alles von einem Gegenstand. In dem Mancherlei-Wissen spreche sich doch immer das Streben nach der Uni-

---

[1]) M. 705. [2]) M. 399, „par la pensée, je le comprends!"
[3]) M. 400. [4]) M. 174 § 1.
[5]) M. 174 § 2 (nur in den Kopien des Orig.-Ms.).

versalität aus, die als Ideal uns vorschwebe. Und die Welt handle auch nach diesem Gesichtspunkt, sie sei darin ein guter Beurteiler.[1]) Diese Ausführungen sind zwar von PASCAL selbst gestrichen worden, sie widersprechen seinem tiefgründigen Wissensstreben. Doch zeigen sie, worauf sein Wissensbedürfnis sich richtete: auf Universalität.

Dieser Äußerung nähert sich der von PASCAL an anderer Stelle ausgesprochene Gedanke, daß der Mensch über die Dinge, deren Wahrheit ihm verschlossen ist, wenigstens irgend eine, wenn auch irrige Meinung haben solle. Denn der Irrtum, der doch eine gewisse Ruhe enthalte, sei besser als die ewige unruhige Neugier des Menschen. Die Hauptkrankheit des Menschen bestehe in seinem nicht zu stillenden Wissenstrieb.[2]) Dieses skeptische Urteil folgt bei PASCAL aus seiner Besorgnis, daß der Mensch über dem Suchen vergesse, was er suche, und seine Kraft an Dinge verschwende, die doch nicht höchste Werte darstellen. Den Reiz des Wahrheitsuchens kennt PASCAL wohl und rühmt die Anspannung der Kräfte, die sich dabei äußert. „Nichts gefällt uns so, wie der Kampf, nicht aber der Sieg. . . . So ist es auch in dem Wahrheitsuchen. Man liebt es, in den Redekämpfen den Streit der Meinungen zu sehen; aber die gefundene Wahrheit zu betrachten liebt man keineswegs; um sie mit Freude anzusehen, muß man ihr Entstehen aus der Unterredung sehen lassen. . . . Wir suchen niemals die Dinge, sondern das Aufsuchen der Dinge.“ („Nous ne cherchons jamais les choses, mais la recherche des choses“).[3]) Das ethische Moment des Wahrheitsuchens wird von PASCAL hier auch ästhetisch gewürdigt.

Wert des Nichtwissens.

Aber der höchste Grad des menschlichen Wissens ist für PASCAL doch die Unwissenheit, die in der Erkenntnis des Nichtwissenkönnens besteht. Vom Nichtwissen gehen die Menschen aus, und die großen Seelen, die alles sogenannte „Wissen“ umfaßt haben, kehren zum Nichtwissen zurück. Das ist aber dann „wissende Unwissenheit“, die sich selbst kennt. Zwischen diesen beiden Stufen bleibt die Masse der Halbwisser, sie wissen nicht und glauben zu wissen; sie sind verächtlich.[4])

---

[1]) M. 126. [2]) M. 770. [3]) M. 522. [4]) M. 370.

Diese Geringschätzung der innerweltlichen geistigen Werte, bei der PASCAL zuletzt anlangt, hat ihm häufig den Namen des Skeptikers eingetragen. Doch mit Unrecht. Denn sein wegwerfendes Urteil über das menschliche Wissen entspringt nicht einem grundsätzlichen Zweifel an der Bedeutung des Menschen als Geistwesens, sondern verfolgt den Zweck, neben der rationalen Denkfähigkeit die Entfaltung des religiösen Gefühls zu ermöglichen. PASCAL wendet diesen methodischen Zweifel auf dem Gebiet des natürlichen Lebens an, um das religiöse Leben zu selbständiger Geltung zu bringen. Diese Betrachtungsweise hat aber nichts gemein mit dem Skeptizismus MONTAIGNES, dem PASCAL ja in dem Gespräch über EPIKTET und MONTAIGNE seine logische Unmöglichkeit nachweist.[1]) Dabei resultiert seine abfällige Kritik an den menschlichen Fähigkeiten allerdings aus der Anwendung der psychologischen Analyse, zu der ihn besonders das rationalistische Prinzip der Bewußtseinsimmanenz befähigt, wobei er aber DESCARTES' Methode in neuer Richtung verwendet.

2. Pascal als religiöser Individualist.

Das Vorwalten der psychologischen Analyse bei PASCAL ist nun freilich nicht lediglich die Folge des Prinzips der Bewußtseinsimmanenz, nicht die einfache Übertragung des „cogito ergo sum“ auf das religiöse Gebiet. Die modernen Züge im Wesen PASCALS sind nicht bloß die wissenschaftlichen. PASCAL ist vielmehr erfüllt von der allgemeinen Geistesmacht des modernen Individualismus. Die individualistische Renaissancestimmung und ihre beobachtende Psychologie, wie sie der praktische Individualismus des Weltlebens in Frankreich pflegte, haben ihn sehr stark beeinflußt. Allerdings erfährt PASCAL auf dem Gebiet der Religion individualistische Einwirkungen auch durch AUGUSTIN und die mittelalterliche Mystik. Aber daneben ist sein Individualismus doch ein selbständiges Prinzip, dessen Wurzeln in der allgemeinen Geistesrichtung liegen, die sich damals auf allen Gebieten, in Kunst, Poesie und Weltleben ebenso wie im Independentismus, Pietismus, Jansenismus

---

[1]) Br. S. 151 oben.

und erneuerten Mönchtum geltend macht. Dieser radikal individualistische und subjektivistische Geist war doch weit von dem religiösen Empfinden des echten Katholizismus entfernt, der ihn mit Recht als fremd empfand.

Pascals Individualitätsbewußtsein.

PASCALS ganze Persönlichkeit ist individualistisch gestimmt. Sowohl die Art seiner Erziehung und Entwicklung als auch das ihn umgebende Bildungsmilieu haben in ihm den Individualismus zu stärkster Ausprägung gebracht. Neben der Fülle individueller Interessen und Beobachtungen bei PASCAL zeigt sich das besonders in seiner Verwendung des Begriffs „honnête homme", unter dem die französische Welt damals das individualistische Persönlichkeitsideal der Renaissance forterbte. Auch für PASCAL bezeichnet dieser Ausdruck den modernen Geist, der die natürliche alle Eigenart umfassende und jede Anpassung ermöglichende Vollkommenheit des Menschen erstrebt.[1] Das Ziel aller Weltbildung ist ihm die Persönlichkeitsgestaltung, welche dem Reichtum individuellen Lebens Ausdruck schafft. Diese Wertung des jedem Menschen Eigentümlichen im einzelnen und im ganzen ist PASCAL geschichtlich vermittelt. Doch seine besondere Wendung erhält PASCALS Individualitätsbewußtsein durch die Verbindung mit seinem starken religiösen Empfinden, aus der seine eigenartige persönlich-mystische Religiosität hervorgeht. Von der metaphysischen Spekulation ablenkend begnügt er sich damit, sich in sein eigenes religiöses Bewußtsein zu versenken und die Gewißheit, Gott zu besitzen, stets neu in sich zu erleben. Die innere Glaubenssicherheit, die wunderbare Überzeugung seines persönlichen Erlöstseins ist bei PASCAL das neue, was ihn die Bahnen der katholisch-scholastischen Religiosität und Apologetik verlassen läßt.[2] Diese Auffassung berührt sich allerdings mit der mittelalterlichen Mystik; doch unterscheidet sie sich von ihr durch das starke religiöse Individualitätsbewußt-

[1]) M. 21, 744.

[2]) Hauptdokumente dafür sind die Niederschrift seiner Bekehrung (M. 1) und „Le mystère de Jésus" (M. 248). PASCALS Bekehrungserlebnis, das den Anfang seiner individualistischen Religiosität bedeutet, hat in der Neuzeit auch Parallelen gefunden, bei Fox im Quäkertum, bei FRANCKE im Pietismus.

sein, das sein Ich nicht aufgibt. Dabei eröffnet die neue persönliche Wertung des Glaubens der feinsinnigen Psychologie PASCALS auch die Religion als Beobachtungsgebiet.

PASCALS religiöser Individualismus läßt ihn nun oftmals in Gegensatz zu katholischen Lehranschauungen treten, wie der spätere Abschnitt über die Kirche zeigen wird. Es stellt sich für ihn die Aufgabe, sich innerlich die Rechte seiner persönlichen Frömmigkeit unverletzt zu wahren. Aus diesem Grund beschränkt er die Bedeutung der Kirche als Erlösungsanstalt: die Kirche muß zwar den Christen zur Erlösung vorbereiten, aber die Erlösung gibt dem Menschen doch nur Gott durch seine Inspiration. Das ist überaus wichtig und charakteristisch: die persönliche Beziehung des Menschen zu Gott ist für PASCAL bei der Erlösung entscheidend.[1]) Ebenso kommt seine persönliche Religiosität mehrfach in Konflikt mit dem kirchlichen Autoritätsprinzip, dem er zwar, wie gleich nachher darzulegen ist, im Grunde durchaus beipflichtete, dessen Mißbrauch ihm aber in seinem Kampf mit den Jesuiten stark entgegentrat.[2]) Dann trennt ihn sein starker persönlicher Glaube auch von dem objektivierenden Rationalismus DESCARTES'. Vor dem Realitätsempfinden der individuellen Religiosität mußten für PASCAL die Werte wissenschaftlicher Erkenntnis zurücktreten; er betrachtet sie skeptisch, indem er ihre Schwierigkeiten und Widersprüche hervorhebt.

Die drei Lebensgebiete des Menschen.

Wenn PASCAL von diesem Standpunkt aus eine allgemeine Weltanschauung zu geben sucht, dann bildet natürlich die Religion für ihn den Gipfel. So stellt er drei getrennte Lebensgebiete auf: die Welt des Körpers, die des Geistes und die der Liebe.[3]) Diese Gebiete sind völlig und unendlich von einander geschieden: sinnliche Werte sind belanglos vor dem Geist, geistige Werte versinken vor der Weisheit, die bei Gott herrscht; diese Weisheit ist dem fleischlichen wie dem geistigen Menschen unfaßlich. Große Geister bedürfen nicht sinnlicher Güter, der Macht, des Reichtums; so brauchen die Heiligen weder sinnliche noch geistige Würde; ihr besonderer Wert wird zwar nur von Gott gesehen, doch das befriedigt sie

[1]) M. 800. [2]) Vgl. S. 150—152. [3]) M. 138.

völlig. Das aber ist der Gipfel des Individualismus: der eigenste innerlichste Seelenbesitz, der nur Gott erkennbar ist, wird für höchstwertig erklärt. Hierbei ist die Kirche und ihr Vermittlungsamt zwischen Gott und Mensch ganz vergessen; der Individualismus, der im Mönchs- und Heiligenideal steckt, ist überholt. Der ganze Zusammenhang von PASCALS Denken gibt dem gläubigen Menschen eine neue selbständige Stellung zu Gott, die dem modernen Geist des Individualismus entspricht.

An diese Auffassung von dem christlich-religiösen Gebiet, zu dem sich das gesteigerte Leben erhebt, schließt PASCAL eine schöne Schilderung Jesu an: Jesus war auch ohne sinnlichen und geistlichen Glanz, nur voller Heiligkeit; keine hervorragende Wissenserrungenschaft noch eine politische Revolution ist von ihm ausgegangen, aber er war demütig, geduldig, sündlos, heilig vor Gott. Und dadurch steht er mit Pracht und überwältigender Größe da für die Augen des Herzens, die die göttliche Weisheit sehen können, das heißt für die persönliche christliche Frömmigkeit. Für Christus war es unnötig, als irdischer König zu kommen. Die sinnliche Welt lag außerhalb seines Gebietes. Aber in seinem Reich der Heiligkeit ist er als König gekommen. Daher ist es Torheit, sich an der Niedrigkeit Jesu zu stoßen. Seine Größe liegt in seinem Leiden und Tode; da ist nirgends Niedrigkeit, sondern herrlichste Hoheit.[1])

PASCAL urteilt, nur einseitige Menschen könnten nicht erfassen, daß so verschiedene Größen in verschiedene Gebiete fallen. So sei alle Schönheit des Himmels, der Natur dem geringsten geistigen Wert unendlich untergeordnet. Alle physischen und geistigen Werte zusammen reichten aber nicht heran an die geringste Äußerung göttlicher Liebe und Weisheit. Das letzte, höchste Gebiet ist völlig transzendent; es ist nur durch Jesus auf Erden rein dargestellt worden.[1]) Auch Augustinische Gedanken wirken hier bei PASCAL nach.

In dieser reinlichen Abtrennung der religiösen Welt mit ihren unvergleichbaren individuellen Werten von den anderen

---

[1]) M. 138.

Lebensgebieten ist in PASCALS Anschauungen ein sehr wichtiger Gedanke festgelegt. Er sichert damit der Religion ihre besondere Würdigung und gibt ihr volle Selbständigkeit. In ihr hat auch allein das Gefühlsurteil statt, mit dem PASCAL so warm die Person Jesu erfaßt.

PASCAL hat noch an anderer Stelle[1]) diese Dreiteilung der Lebensgebiete betont, er nennt sie da: Fleisch, Geist, Wille. Die Reichen und die irdischen Machthaber beherrschen das Gebiet des Fleisches, die körperliche Welt. Im Gebiet des Geistes arbeiten die nach Wissen Strebenden. Im Reich des Willens aber herrschen die Weisen; sie pflegen die Gerechtigkeit. Während die Welt der sinnlichen Güter voll Begierde ist, und das Reich des Geistes der Neugierde, dem unstillbaren Wissensdurst verfällt, herrscht im Reich der Weisheit das gesteigerte Selbstbewußtsein, der Stolz. Da hat der Stolz seinen eigensten Machtbezirk: „Le lieu propre à la superbe est la sagesse.“ Die Weisheit kann jedermanns Stolz sein, denn sie ist Gottes Geschenk; damit wird das Rühmen des Weisen ein Sichrühmen in dem Herrn. So nähert sich in dieser Fassung das dritte Lebensgebiet doch auch ganz dem Gebiet der Religion. Die Weisen hier entsprechen den Heiligen in der ersten Stelle. Die Weisheit geht in der Heiligkeit auf; sie ist höchster religiöser Wert.

Die religiöse Ethik.

Daher tritt endlich der Wert des Verstandeswissens für PASCAL ganz hinter der Bedeutung zurück, die der Wille für den Menschen gewinnt. Aber dieser Wille ist nicht mehr der aus der natürlichen Vernunft hervorgehende, sondern der aus individueller religiöser Offenbarung stammende Willensantrieb, er kommt aus der Bejahung der Religion. So ist das Wort zu verstehen: „Das Wissen von der Außenwelt kann mich in Zeiten der Niedergeschlagenheit nicht über die Unkenntnis der Sittlichkeit trösten; aber das Wissen von der Moral wird mich immer über die Unkenntnis der weltlichen Wissenschaft trösten.“ [2]) Dieses Wissen von der Moral ist kein Erkenntniswissen, sondern es geht aus der persönlich-religiösen Intuition des Menschen hervor und protestiert gegen das Erkenntniswissen.

---

[1]) M. 247. [2]) M. 226.

„Gegen die schreiben, die zu sehr die Wissenschaft vertiefen (DESCARTES)“[1]) ruft PASCAL. Denn nach seiner Meinung hat nicht die Wissenschaft ihn sittlich gefördert, vielmehr schöpft er die Kraft zum Handeln aus neuer Quelle, aus seiner individuellen Religiosität.

3. Pascal als Katholik.

Aber PASCAL ist trotz seines wissenschaftlichen Denkens und seines religiösen Individualismus durchaus strenger Katholik. Die katholische Kirche ist ihm durch die Kontinuität ihrer Überlieferung die notwendige Heilsanstalt, deren Glieder allein von Gott erlöst werden. Diesen Grundgedanken berührt auch keine Einzelkritik; die Kirche stellt die Heiligkeit und Gerechtigkeit dar, und außerhalb ihrer Glaubensgemeinschaft ist der Mensch verloren. Der echt katholische Gedanke der Gemeinschaft aller Christen, durch die der Einzelne getragen, in seinem Glauben gestärkt, Gott empfohlen und zur Erlösung vorbereitet wird, ist für PASCALS Glauben fundamental. Und ebenso katholisch ist bei PASCAL die Anerkennung des Autoritätsprinzips innerhalb dieser Gemeinschaft. Die Kirche muß für ihn hierarchisch gegliedert und ihr Haupt der Papst sein. Diese geistige Machtstellung des Papstes durch die apostolische Sukzession als des Nachfolgers Petri empfindet PASCAL mit der ganzen Kraft katholischen Autoritätsglaubens. Und praktisch bewährt sich ja seine Anerkennung des katholisch-religiösen Autoritätsprinzips in der Unterwerfung seiner individuellen Religiosität unter den Beichtstuhl.[2])

Individualismus und Katholizismus bei Pascal.

An diesem Punkt ergibt sich nun das Hauptproblem von PASCALS Religion, die Verbindung des individuellen und des katholischen Charakters seines Glaubens. Dieses Problem stellt sich bei ihm mit außerordentlicher Schärfe, und er hat diese Gegensätze mit ungewöhnlicher Kraft in seinem Innenleben sich auswirken lassen. Einerseits empfand er die mystische Religiosität im inneren Erleben mit überwältigender Macht als Autorität, und andererseits trat die äußere autoritative Kirche als notwendige Erlösungsanstalt aller in Widerspruch

[1]) M. 942. [2]) Vgl. S. 153—154.



mit seinem religiösen Innenleben.[1]) Diesen Gegensatz sucht er zu überwinden durch die Anpassung seiner individuellen Religiosität an die Formen des Kirchenglaubens im strengsten Gehorsam gegen die äußere religiöse Autorität. Seine Askese ist zunächst die Folge der mystischen Religiosität, die stets zu der Forderung der Selbstaufgabe fortschreitet. Diese Selbstaufgabe wird aber am deutlichsten in der Demütigung unter die Kirche und im Verzicht auf das eigene Selbst zugunsten der Autorität. So gleitet bei PASCAL das mystisch-individualistische Prinzip in das kirchlich-autoritative über. Die immer strengere Askese führt einerseits zu der bereitwilligsten Unterwerfung unter die Kirche und Autorität, andererseits fördert sie die alleinige Anerkennung und Ehrung des subjektiv und individuell erfaßten Göttlichen. Daher ist die rigorose Askese für PASCAL das Mittel, durch das er den Zwiespalt seines Glaubens zu heilen versucht.

Die dogmatischen Ausführungen PASCALS lehnen sich großenteils an AUGUSTINS Theologie an, die ihm der Jansenismus nahe brachte. PASCAL hat nicht nur die dem modernen Bewußtsein verwandten Elemente AUGUSTINS erneuert, sondern auch dessen kirchliche Autoritäts- und Sakramentslehre beibehalten. In seinem Lehrbegriff ist er daher wesentlich abhängig von der jansenistisch-augustinischen Theologie, wie ja überhaupt auf dem speziell theologisch-dogmatischen Gebiet die Originalität seines Denkens nicht hervortritt. PASCALS Verhältnis zu AUGUSTIN umfassend darzustellen, wäre der Gegenstand einer besonderen Arbeit; bei unserer Aufgabe kann darauf außer in verschiedenen Hinweisungen nicht eingegangen werden, wie wir es auch beiseite gelassen haben, die zahlreichen Beziehungen PASCALS zur allgemein-katholischen Ethik im einzelnen genauer zu verfolgen.

Die Elemente von mittelalterlicher Kirchlichkeit und modernem Individualismus zeigen sich nun auch in PASCALS ganz religiös gestimmter Ethik; sie baut sich auf dem persönlich

---

[1]) In dieser Problemstellung sieht der moderne Reformkatholizismus jetzt das Fruchtbare in PASCALS Apologetik: vgl. LABERTHONNIÈRE, „Essais de Philosophie religieuse", Paris 1903, S. 216—223.

mystischen Glaubensempfinden auf und verzehrt sich dann praktisch in einer übertriebenen Askese, die das ideale kirchliche Gesetz befolgen will. In der Gliederung seiner Ethik ist PASCAL stark an die überlieferte katholische Ethik des Mittelalters gebunden, die vom natürlichen Sittengesetz ausgeht und auf dieses die offenbarte Sittenlehre aufbaut. Inhaltlich scheidet sich PASCAL aber stark von der gewöhnlichen Art dieser Ethik; denn er faßt die Sittlichkeit wesentlich als die einheitliche Begehrung von überweltlichen, religiösen Lebenswerten und als Gesinnung, wenn er auch im sittlichen Einzelurteil oftmals in katholische Kasuistik verfällt.

Der allgemeine Charakter von Pascals Ethik.

Auf dieser ideellen Grundlage ruht PASCALS Ethik, und ihre Gesamtentwicklung wird von da aus verständlich. In ihrem formellen Charakter ist sie durchaus individualistische Gesinnungsethik; aber die Gesinnung wird erst durch die Kraft der Gnade bewirkt, die die Kirche vermittelt. Die übrige Durchführung dieses Prinzips der Gesinnung wird allerdings vielfach durch Rückfälle in die scholastisch-kasuistische Autoritätsmoral durchbrochen, wie denn überhaupt das Verhältnis der subjektiven Innerlichkeit und der kirchlichen Objektivität in PASCALS Ethik etwas dunkel bleibt. Inhaltlich ist PASCALS Ethik die auf dem christlichen Pessimismus ruhende Ethik des überweltlichen Gutes, das sich in der Kirche und ihren Gütern konzentriert. Dabei folgt aus der Erstrebung dieses überweltlichen Wertes bei PASCAL die Forderung der irdischen Selbstaufgabe, das heißt seine asketische Richtung, die noch durch das Bedürfnis der Bekundung praktischer Christlichkeit bei aller kirchlichen Inkorrektheit gesteigert wird. Andererseits bleibt doch PASCAL als ein Mann von Welt und Bildung, der die innerweltlichen Güter schätzt, in einem nicht ganz ausgeglichenen Streit mit der Askese.

Die zwei Grundrichtungen der christlichen Ethik, die Ethik der Gesinnung und die des überweltlichen Gutes, werden so in PASCAL verkörpert. Doch ihre klare Ausprägung ist

durch die Verbindung mit dem katholisch-kirchlichen Autoritätsprinzip und mit der sakramentalen Gnadenversittlichung gehemmt. Zwar sind diese Bestandteile von PASCALS Ethik in ihm selbst persönlich und gefühlsmäßig innig verschmolzen; aber begrifflich gibt es hier überall Unsicherheiten, die ein klares Bild der Ethik PASCALS verhindern.

Pascal betont die praktische Ethik.

Aber noch weitere Eigentümlichkeiten erschweren ihre Darstellung. PASCAL hat sich nämlich auf das theoretische Durchdenken seiner sittlichen Grundsätze nicht eingelassen. Daran hinderte ihn vor allem ihre Begründung auf das religiöse individuelle Gefühl, das sich schwer normieren läßt und dessen Interesse auf das einzelne sittliche Verhalten geht. So sagt PASCAL: „Die wahre Moral setzt sich über die Moral hinweg“.[1]) Er meint damit, daß die aus der intuitiven Beurteilung des praktischen Falls hervorgehende Moral übergeordnet ist der aus deduktivem Gebrauch des Geistes festgestellten Moral. Während die praktische, die wahre Moral in ihrer Beurteilung das Gefühl, den „esprit de finesse“, entscheiden läßt, wird die Moral des theoretischen Verstandes vom „esprit géométrique“ festgelegt, sie ist nur Wissenschaft, System.[1])

Und zur einheitlichen Sammlung seiner sittlichen Erfahrungen ist der Mensch nach PASCAL offenbar ganz unvermögend. Schon die Wahl eines Prinzips der natürlichen Ethik, unter das er seine sittlichen Anschauungen ordnen will, ist ganz willkürlich: soll er das „abstine et sustine“ der Stoiker oder das „secundum naturam vivere“ der Epikuräer bevorzugen oder das „für sich selbst sorgen ohne Ungerechtigkeit“ wie PLATO? Und wählt er nun ein solches Prinzip in der Meinung, unter ihm seine ethischen Gedanken sammeln zu können, so wird er enttäuscht: denn die Unordnung seiner sittlichen Anschauungen bleibt bei dem Versuch, sie aus einem Prinzip herzuleiten, ganz dieselbe, da sie sich gegen jede Ordnung sträuben. Ja PASCAL meint, gerade durch das Einschließen ethischer Gedanken in ein Prinzip wird ihre Ordnung ganz unmöglich; die Unordnung ist ihnen eigentümlich. Die Natur hat sie alle, jedes sittliche Gebot in seiner Eigenheit,

---

[1]) M. 412.

nebeneinander gestellt, sie werden unnütz und unklar, wenn sie ineinander gefügt, über- und untergeordnet werden; ihre Mannigfaltigkeit widersteht prinzipiell jeder Systematisierung.[1])

Aus dieser Anschauung ergibt sich für PASCALS Ethik ihre unsystematische Begründung. Seine sittlichen Grundsätze gehen aus der ethischen Einzelbeurteilung der Lebensfragen hervor, sie tragen alle den Stempel der Praxis an sich. Daher kommen auch die häufigen Widersprüche in seiner Ethik, wie sie das vielseitige Leben hervorbringt, da es vielseitige Beurteilung verlangt. Insbesondere ist das in seiner theologischen Ethik der Fall, in die auch immer noch die Kasuistik des Beichtstuhls hineinspielt. Der echte religiösethische Individualismus und die zersplitternde autoritative Kasuistik kreuzen sich in ihr unklar, so daß eine geschlossene Einheit der religiös-sittlichen Gedanken unmöglich wird.

Diese inhaltliche und formelle Beschaffenheit der Ethik PASCALS gibt uns nun die Richtlinie für ihre Darstellung. Wir müssen darauf verzichten, eine widerspruchslose Einheit aus seinen ethischen Anschauungen zu gewinnen. Denn eine solche Einheit widerspräche dem Grundprinzip von PASCALS Ethik, dem Prinzip der Praxis. Unsere Aufgabe ist es, seine sittlichen Grundsätze in ihrer Einzelheit darzustellen und ihren Ursprung und Inhalt aus seinem Charakter zu begreifen. Wir verzichten darauf, eine Disposition an die sittlichen Grundsätze PASCALS heranzubringen, welcher diese sich unseres Erachtens nur gezwungen fügen, so daß das Bild von PASCALS Ethik beeinträchtigt wird.[2]) Wir begnügen uns vielmehr damit, die ethischen Gedanken PASCALS in den beiden Hauptgruppen zu sammeln, die seine Methode der Praxis selbst vorgezeichnet hat und die er aus der mittelalterlichen Ethik übernahm; den Inhalt der natürlichen und der offenbarten Sittlichkeit kennzeichnete er mit den Worten: „Misère de l'homme sans Dieu“ und „félicité de l'homme avec Dieu“.[3]) So

---

[1]) M. 722. [2]) Dieses Bedenken muß ich gegen WARMUTHS Schrift „Das religiös-ethische Ideal PASCALS“ (Leipzig 1901) richten. Eine so in das einzelne gehende Disposition, wie sie WARMUTH der Ethik PASCALS zugrunde legt, scheint mir dem Verständnis von PASCALS Sittlichkeit hinderlich zu sein. [3]) M. 60.

stellen wir erst die natürlich-sittlichen Anschauungen PASCALS dar, die nur in indirektem Verhältnis zur Religion stehen; wir kommen alsdann zu der Hauptausgestaltung seiner ethischen Gedanken, nämlich zu seinen christlich-sittlichen Anschauungen, die nach katholischer Lehre vom christlichen Sittengesetz die natürliche Ethik mit einschließen und wiederholen, aber sie durch die wirklich christlichen Tugenden weit überbieten.

I. Natürlich-sittliches Leben.

Der Ausgangspunkt für die ethische Betrachtung des Menschen ist für PASCAL die menschliche Schwäche, die sich vor allem in der mangelhaften Erkenntnis des sittlichen Gebots äußert und aus der dann die Fehler in der Einrichtung der menschlichen Gesellschaft und im Handeln des Einzelnen folgen. Daß diese von PASCAL an der Menschheit geübte Kritik im wesentlichen nur negativ ausfallen kann, ist natürlich.

„Disproportion de l'homme."

Zunächst besteht für den Menschen die Schwierigkeit, das natürliche Sittengesetz bestimmt zu erkennen. PASCAL ist hier weit bedenklicher und gründlicher als die üblichen psychologischen Ethiker in der Ableitung der lex naturae aus dem Wesen des Menschen in der Welt; er geht an der Hand seines gelehrten Wissens genau auf dieses Erkenntnisproblem ein. Der Mensch steht in einer Welt, die zu begreifen ihm unmöglich ist. Sie stellt ihm die Begriffe von Unendlich-groß und Unendlich-klein dar, und er befindet sich zwischen diesen Extremen, ohne sie erfassen zu können. Da nun alle Dinge aus dem Unendlich-Kleinen kommen und zum Unendlich-Großen gehen, so kann der Mensch weder Grund noch Zweck der Dinge verstehen.[1]) Dennoch machen die Menschen den Versuch, eine solche Erkenntnis der Dinge zu gewinnen, aber zu einem Erfolg hat ihr Bemühen nicht geführt. Denn wenn auch die Wissenschaften, wie die Geometrie, dieses Unendliche

---

[1]) M. 600 § 1—12.

enthalten, so kann die menschliche Vernunft sich doch nie auf die Ergründung dieses Problems einlassen. Sie scheitert gleichermaßen am Unendlich-Kleinen und am Unendlich-Großen.[1])

Daher muß der Mensch einsehen, daß sein Geist im Reich des Wissensmöglichen dieselbe Stellung wie sein Körper im Reich der Natur einnimmt: er steht in der Mitte zwischen den Extremen allseitig beschränkt. Wie zuviel Licht unser Auge blendet, so zuviel Wahrheit unsern Verstand. Die Extreme existieren für uns überhaupt nicht, unsere Organe können sie nicht mehr aufnehmen. Doch damit gewinnen wir auch die Einsicht, daß unsere Vernunft keinen festen Boden finden kann; wir sind sicheren Wissens und absoluten Unwissens gleichermaßen unfähig. Wir finden also gar keine Basis, von der aus wir das Unendliche zu erfassen suchen könnten: unsere Vernunft kann auch kein Endliches zwischen den beiden Unendlichen festlegen. So muß der Mensch sich in eine abhängige Stellung zur Natur finden.[2])

Die Welt entzieht sich seiner Beurteilung nicht nur als Ganzes, sondern auch in ihren Teilen; denn die Teile sind so zum Ganzen verkettet, daß die Kenntnis des Teils ohne Kenntnis des Ganzen ausgeschlossen ist. Daher kann sich auch der Mensch selbst in seiner Stellung zur Welt nicht verstehen, weil er das Ganze der Welt, in der er lebt, nicht erfaßt und den Kausalnexus, der alle Dinge und ihn mit umschlingt, nicht entwirren kann. Nur der vollendeten Klarheit über alle ursächlichen Zusammenhänge ist der Mensch erklärbar; sie vermag er aber unmöglich zu gewinnen.[3])

Unsere Unfähigkeit wird dadurch noch größer, daß wir aus zwei Naturen, aus Körper und Geist, zusammengesetzt sind. Denn infolgedessen können wir weder körperliche noch geistige Dinge rein beurteilen, da immer die Verbindung von beiden in uns die Reinheit des Urteils völlig stört. Daher nehmen wir nicht die Ideen der reinen, einfachen Dinge in uns auf, sondern verfälschen, komplizieren sie durch unsere Doppelnatur. Und diese Zusammensetzungen entziehen sich unserm Verständnis erst recht. So kann der Mensch weder

---

[1]) M. 600 § 13—24. [2]) M. 600 § 25—34. [3]) M. 600 § 35—39.

begreifen, was Körper noch was Geist ist, und am wenigsten kann er die Einheit von Körper und Geist in sich begreifen; er bleibt sich selbst völlig unverständlich.[1])

PASCAL faßt zum Schluß die Differenzen von Welt und Mensch, die die menschliche Erkenntnisschw¨che der Natur gegenüber erklären, in eine Reihe von Antithesen zusammen.[2])

Welt:	Mensch:
sie ist unendlich nach zwei Richtungen,	er ist endlich und begrenzt,
sie ist ewig dauernd,	er ist vergänglich,
die Dinge in ihr wechseln beständig,	er kann diesen Wechsel nicht beobachten, da er mit den Dingen wechselt,
die Dinge in ihr haben ihren Grund und Zweck,	er kann beides nicht begreifen, da es im Unendlichen liegt,
die Dinge in ihr sind einfach,	er ist zusammengesetzt.

Diese Unsicherheit des menschlichen Erkenntnisvermögens bedingt nun die Schwierigkeit, aus ihm das natürliche Sittengesetz abzuleiten. Vor allem verursacht die Schwäche der Vernunft, daß die sittlichen Grundbegriffe bei den Menschen unsicher und nicht einheitlich bestimmt sind. PASCAL betont hier den Begriff der Gerechtigkeit, des Gesetzes, der erfahrungsgemäß durchaus keine Allgemeingültigkeit besitzt.[3]) Damit tritt er in scharfen Gegensatz zu der üblichen Fassung der lex naturae, die die Übereinstimmung des natürlich-sittlichen Empfindens bei allen Menschen rationalistisch als Norm zugrunde legte. PASCAL betont dagegen das Irrationale im natürlichen Sittengesetz, wie es seine widerspruchsvolle Mannigfaltigkeit zeigt. Jedes Land hat seine Sitten und Gesetze für sich, die seine Bewohner befolgen. Wenn es eine wahre Gleichheit des Begriffs des Guten bei allen Menschen gäbe, die Gesetzgeber hätten ihn gewiß allgemein zugrunde gelegt. Aber das Gegenteil ist tatsächlich: mit geringen Entfernungen auf der Erde ändern sich die Begriffe des Strafbaren und

Unsicherheit des Rechtsbegriffs.

[1]) M. 600 § 40—46. [2]) M. 600 § 47 bis. [3]) M. 193, Br. 294.

Erlaubten. „Schöne Gerechtigkeit, die ein Fluß begrenzt! Was diesseits der Pyrenäen Wahrheit ist, ist jenseits Irrtum.“ Und nicht nur der Raum, sondern auch die Zeit wandelt die Gesetze: wenige Jahre ändern die Rechtsbegriffe oft völlig; das Recht ist wandelbar.[1])

Man behauptet, der Grundbegriff der Gerechtigkeit sei in den „natürlichen Gesetzen“ enthalten, die allgemein sind. Die Erfahrung gibt uns aber nicht ein einziges „natürliches Gesetz“, das überall befolgt würde. Für PASCAL ist es ein Hohn auf den allgemeingültigen Rechtsbegriff, wenn im Lande diesseits des Flusses das Morden verboten ist, jenseits aber erlaubt, weil sein Fürst mit dem Fürsten des benachbarten Landes im Krieg liegt.[2]) Natürliche Gesetze gibt es nach PASCAL wohl, aber dieselben kommen niemals in der Wirklichkeit zur Geltung, weil die menschliche Vernunft sie verdorben und abgeändert hat. Die Vernunft kann ja reine Ideen nicht unverfälscht lassen.[3])

Was ist nun ausschlaggebend bei der Festlegung der Gesetze? Das Interesse des Fürsten? Die Autorität des Gesetzgebers? PASCAL erklärt die gegenwärtige Gewohnheit, den Usus für am stärksten mitwirkend bei der Festlegung des Rechtsbegriffs. Die Gewohnheit gibt die Gesetze, die für einen beschränkten Kreis und für begrenzte Zeit Geltung haben. Ironisch nennt PASCAL das die „mystische Grundlage“ der Gesetzesautorität.[4]) Nur aus dieser schwachen Fundierung der Gesetze erklären sich auch die Revolutionen, in denen die Menschen mit den bestehenden Gewohnheitsanschauungen und damit mit den Gesetzen brechen und eine Neufeststellung der Lebensgebräuche verlangen.[5])

Geltung haben die Gesetze also nur so lange, als das Volk sie für gerecht und vernünftig hält. Wird ihm klar, daß die Gesetze gewohnheitsmäßige Festlegungen sind, so wird es die Gesetze stürzen. Denn es will, daß die über ihm stehenden Gesetze absolute Wahrheit und Gerechtigkeit enthalten. Und in dieser Meinung muß das Volk auch erhalten und ihm keine

---

[1]) M. 193 § 2—3. [2]) M. 193 § 4—6; 52.
[3]) M. 193 § 7. [4]) M. 193 § 8. [5]) M. 193 § 9.

Aufklärung gegeben werden, da sonst der Frieden gefährdet wird.[1]) Daher schuldet man nach PASCAL doch den Gesetzen Gehorsam; man soll dem Volk neben seinem Glauben an die Wahrheit der Gesetze lehren, es müsse den Gesetzen gehorchen, weil sie ebenso wie die Obrigkeit ihm übergeordnet sind. Das Ansehen auch von falschen Gesetzen bleibt dadurch bestehen, so daß der Aufruhr vermieden bleibt.[2]) Die Gewohnheit gibt uns also die Prinzipien, nach denen wir leben und die wir unseren Nachkommen vererben, weil wir sie für natürlich und damit über uns stehend halten. Sie sind aber dem Wandel des Gebrauchs unterworfen und stehen somit unter ihm; diese Begriffe geben daher keine dauernden Werte.[3]) Als Beispiel, wie nur der Usus der Maßstab für das menschliche Gerechtigkeitsgefühl ist, führt PASCAL die Tatsache an, daß die Menschen sich häufig zur Rechtfertigung ihres Handelns auf einen Präzedenzfall berufen: die Gewohnheit soll ihnen Recht geben.[4])

Abhängigkeit des Rechts von der Gewalt.

Es ist klar, daß diese schwankenden Rechtsbegriffe nicht eine einfach notwendige rationale Wurzel haben können; ihr Einheitsmotiv ist vielmehr die Gewalt. Vernunftgemäß müßte ja die Gewalt in Händen der Gerechtigkeit sein. Dazu müßte die Gerechtigkeit aber dauernde Werte haben. Da sie dagegen eine wandelbare Eigenschaft ist, während die Gewalt unverändert bleibt, so hat man die Gerechtigkeit in die Hände der Gewalt gelegt, also aus praktischen Gründen, die aber widervernünftig sind.[5]) Die Unvermeidlichkeit dieser Zusammenlegung von Gewalt und Recht stellt PASCAL an anderer Stelle[6]) in einer Folge von Gegensätzen dar.

Die Gerechtigkeit:	Die Gewalt:
sie soll gerechterweise befolgt werden,	sie muß notwendigerweise befolgt werden,
sie ist ohne Gewalt ohnmächtig, der ohnmächtigen Gerechtigkeit wird stets widersprochen,	sie ist ohne Gerechtigkeit tyrannisch, die ungerechte Gewalt wird stets angeklagt.

---

[1]) M. 336. [2]) M. 197, 711 2. Absatz. [3]) M. 398 Anfang.
[4]) M. 193 § 10. [5]) M. 385 § 2—3. [6]) M. 411.

Deswegen müssen Gewalt und Gerechtigkeit sich vereinigen; da aber:

die Gerechtigkeit der Meinungsverschiedenheit unterworfen ist,	die Gewalt dagegen sehr genau bestimmt und unanzweifelbar ist,

so hat man die Gerechtigkeit der Gewalt unterordnen müssen.[1]) Daraus ergibt sich ein Recht der Gewalt, während es eigentlich eine Gewalt des Rechts geben müßte.

Eine Ausnahme von dieser Gewaltjustiz macht nur die Kirche. Trotzdem PASCAL in seinem Leben, in den Kämpfen mit dem Jesuitismus gerade die Ungerechtigkeit und Gewalt der Kirche erfahren hatte, behauptete er dennoch, daß die Kirche wahre Gerechtigkeit ohne Gewalt besitze.[2]) Dazu veranlaßt ihn der Gedanke, daß die Kirche trotz aller Verknüpfung mit der Welt prinzipiell doch nur der lex gratiae unterworfen sein könne; die Kirche muß über dem natürlichen Sittengesetz und seinen irdischen Anpassungen stehen.

Macht und Recht der Masse.

Nachdem die Gerechtigkeit nun von der Macht abhängig geworden ist, haben sich die Menschen den Gesetzen und der hinter diesen stehenden Macht zu unterwerfen, deren Handhabung in den Händen von König und Regierung liegt. Nur in außergewöhnlichen Fällen hat die Menge die Möglichkeit, den Maßstab für das Handeln der Menschen zu bestimmen.[3]) Das Urteil der Masse hat nach PASCAL dann gewisse Vorteile: „Die Mehrheit ist der beste Weg, weil sie sichtbar ist und die Macht hat, um sich Gehorsam zu verschaffen; allerdings ist sie die Ansicht der wenigst Klugen.“[4]) In diesem Ausnahmefall entscheidet die Masse, weil sie mächtig ist, und sonst der Fürst, der durch Gewalt sich Recht verschaffen kann; wenn dann auch nicht die höchste Fähigkeit maßgebend ist, so bleibt jedenfalls immer der Frieden gewahrt; denn die Gewalt schützt ihn.[3]) Und den Frieden hält PASCAL unbedingt für das oberste Gut der Menschen; er muß erhalten werden mit allen Mitteln, wenn auch die Widervernunft, das Absurde dabei triumphiert.

---

[1]) M. 411. [2]) M. 385 § 3. [3]) M. 404.
[4]) M. 385 § 1; 711, 1. Satz ein ähnlicher Gedanke.

Die Gewohnheit als Stütze des Königtums.

Auf diesen Gedanken beruhen auch PASCALS Ansichten über das Königtum. Die Machtstellung der Könige erklärt er teils entsprechend der scholastischen Lehre von der lex naturae aus der Vernunft der Menschen, die die Notwendigkeit eines Hauptes einsehen, teils nach dem von der Renaissance erneuerten sophistisch-positivistischen Naturrecht aus der Dummheit der Menschen, die sie an ein angeborenes Königsrecht und an seine Legitimität glauben lasse. Die Existenz und Sicherheit dieses für die menschliche Gesellschaft so wichtigen Institutes ist im wesentlichen auch auf die Schwäche der Vernunft gegründet. Denn sollte immer der Würdigste König sein, welch schlimme Wahlstreitigkeiten folgten daraus, da die Menschen über den Wert eines anderen doch niemals ein einhelliges Urteil abgeben können.[1])

So wird das Unvernünftige durch die Torheit des Menschen vernünftig. Es ist widersinnig, daß der erste Sohn des Königs auch König sein soll, als ob er durch seine Geburt auch der Befähigtste wäre. Aber durch die Gewohnheit ist dieses Gesetz gerechtfertigt. Über den Königssohn entsteht kein Streit wie um jeden andern; daher ist die Wahl des Sohnes des Herrscherhauses die vernünftigste.[2]) Wie sollte man bei einer Neuwahl den vielen Verdiensten, die ein jeder zu haben glaubt, gerecht werden? Das Unglück, das durch einen dummen König, der durch erbliche Sukzession den Thron inne hat, bewirkt wird, ist längst nicht so groß als das, welches durch einen aus einer Königswahl entstehenden Bürgerkrieg kommt.[3])

Wert und Unwert der Regierenden und Stände.

Die Regierungs¨mter haben nach PASCAL durchaus wichtige Aufgaben, und es ist recht, daß sie mit Gewalt ausgestattet sind. Die Behörden, die Ämter des Herzogs und Königs sind unerschütterlich notwendig; denn sie regeln die allgemeine Ordnung. Aber die Besitzer dieser Stellungen wechseln beständig.[4]) Und einen natürlichen Vorzug haben ihre Inhaber vor anderen Menschen in keiner Weise. Die Schwäche der Vernunft äußert sich bei dem König genau wie

---

[1]) M. 223, Br. 330 Anm.
[2]) M. 234, 974. [3]) M. 516. [4]) M. 407.

bei jedermann, ja sie tritt bei ihm in seltsamen Kontrast zu seinen Aufgaben und seiner Stellung. Diese Intelligenz, die ein Königreich und unzählige Menschen regieren und beraten soll, wird vielleicht durch eine summende Fliege an ihrem Arbeiten gehindert. Wie elend erscheint da der fast göttlich verehrte König! „Le plaisant Dieu que voilà.“[1])

Und endlich haben diese Größen: Könige, Fürsten, reiche Herren, doch nur konventionelle Werte trotz aller Macht, die ihnen gegeben ist. Die Achtung, die sie erhalten, gilt nur ihrem äußeren Wert, den die Gewohnheit ihnen beilegte. Wollten diese imaginären Größen wahre Würde gewinnen, so müßten sie auch ihre Pflichten erfüllen: die Edlen müßten sich bemühen, andere glücklich zu machen, die Reichen ihren Besitz frei spenden, die Mächtigen die Schwachen schützen! Aber die Großen handeln nicht so; deshalb ist ihre Größe nur Schein, „Fratze“, die durchschaut und nichtig wird, so bald die Menschen reine Wahrheit wollen.[2])

Fürstenerziehung.

PASCAL hat sich noch besonders mit der Ausbildung des Menschen für einen solchen Stand beschäftigt, mit der Fürstenerziehung. Wir besitzen von ihm durch indirekte Überlieferung drei Gespräche, die uns wenigstens sicher PASCALS Gedanken wiedergeben. Es sind späte Niederschriften eines edelgeborenen Schülers von PASCAL, auf dessen Erziehung er einwirkte. Diese „Trois discours sur la condition des grands“ [3]) hat uns NICOLE überliefert. Da PASCALS Gedanken über Fürstenpflichten und Fürstenrechte hier vollständig und im Zusammenhang dargelegt sind, so lohnt es sich, den wesentlichen Inhalt dieser drei Reden kurz darzulegen.

PASCAL geht davon aus, seinem Zögling das völlig Unverdiente und Zufällige seiner Stellung darzulegen. Der Reichtum, der Adel des Fürstensohnes sind Einrichtungen, die er nicht naturgesetzmäßig, sondern nach menschlicher Bestimmung erbt. Die Menschen hätten den Gebrauch des Erbens durch Gesetz hindern können. Da sie ihn nun nach ihrer Willkür durch Gesetze geschützt haben, so hat man ein Recht auf das Erbe, wenn auch kein natürliches. Dabei will PASCAL

---

[1]) M. 224. [2]) M. 392. [3]) Br. S. 233—238.

vor allem den Grundgedanken der natürlichen Gleichheit aller Menschen lebendig erhalten. Er sagt seinem Schüler: „Ihre Seele und Ihr Körper sind an sich indifferent für den Stand des Schiffers oder den des Herzogs.“[1])

Aus dieser Ansicht zieht er die bei ihm häufig wiederkehrende Folgerung: der Fürst muß also einen doppelten Gedanken haben. Äußerlich muß er vor den Menschen seinen Rang wahren; er soll ruhig das Volk in dem Glauben lassen, die Edlen seien aus anderem Stoff gefertigt als die gewöhnlichen Menschen. Aber in seinem Inneren muß sich der Fürst immer vorhalten, daß er sich in nichts über die anderen erhebt; er soll sich seiner Gleichheit mit den übrigen Menschen bewußt sein, niemals seine Stellung dreist mißbrauchen und vor allem niemand verachten.[2])

Im zweiten Discours bestimmt PASCAL nochmals genauer den Wert der erblichen Vorrechte des Adels. Er unterscheidet „la grandeur d'établissement“: Adel, Würde und „la grandeur naturelle“: Wissen, Verstand, Tugend, Gesundheit, Kraft. Verschiedene Achtung wird diesen getrennten Werten bezeugt, dem Adel durch äußere Zeremonie, die man ihm nicht verweigern darf, der natürlichen Größe durch innere Ehrfurcht ohne äußeres Zeichen. „Es ist nicht nötig, daß ich Sie, weil Sie Herzog sind, achte; aber ich muß Sie grüßen.“[3]) So scheidet also PASCAL den inneren humanen Wert des Menschen ganz von seinem Stand und bewahrt sich die Freiheit, die Menschen ohne alle äußere Beeinflussung zu beurteilen. Die weltlichen Größen sind wandelbar, willkürlich; in Frankreich wird der Adel geehrt, in der Schweiz der Bürger.[4]) Aber wenn man sich auch diesem Gebrauch zu unterwerfen hat, so soll man über ihm nur nicht die wahrhaft hohen Werte, die natürliche Größe des Menschen vergessen, die über der Willkür steht, und niemals dem Stand einer Persönlichkeit die Achtung zuwenden, die nur ihren inneren persönlichen Werten zukommen kann.[5])

So zeigt PASCAL endlich, welche Pflichten sich für den

---

[1]) Br. S. 235 oben. [2]) Br. S. 233—235.
[3]) Br. S. 236 unten. [4]) M. 548 § 3. [5]) Br. S. 236—237.

Fürsten aus dieser Auffassung seines Standes ergeben, wenn er so bescheiden seine Stellung anzusehen gelernt hat. Der Fürst ist Herr über verschiedene Objekte des Begehrens anderer Menschen, die sich daher um ihn drängen, um Befriedigung ihrer Wünsche zu erlangen; nur deswegen dienen und schmeicheln sie ihm. Wie sich um Gott, „le roi de la charité“, alle Menschen dienend scharen, um von ihm Gaben zu erhalten, so um den Fürsten, „le roi de concupiscence“, eine kleine Anzahl Menschen, die irdische Güter bei ihm gewinnen wollen. Nur dadurch hat der Fürst Macht über die Menschen, nur durch diese Mittel der Freigebigkeit soll er über sie herrschen, nicht durch Gewalt. Willig und freundlich soll er die Bedürfnisse seiner Diener befriedigen.[1])

Doch bei alledem muß dem Fürsten die Einsicht bleiben, wie erbärmlich dieses „royaume de concupiscence“ ist, das er inne hat; denn es ist nur das Reich des niedrigen, natürlichen Menschen. Er darf darin nicht seine höchste Aufgabe sehen; das wäre Torheit; sondern er soll diese Herrschaft des Begehrens verachten und in Einheit mit allen Menschen nach dem Reich der Gnade streben. Ohne dieses Ziel bleibt er in dem minderwertigen Reich irdischer Güter zurück.[2])

Ethischer Wert der Einbildung für die Gesellschaftsordnung.

Die Standesunterschiede bei den Menschen bedingen nun allgemein äußere Zeichen der Abhängigkeit oder der Anerkennung. PASCAL bestimmt zwei Motive, die die Menschen zur Achtung vor anderen veranlassen: einmal die Notwendigkeit, da nicht alle herrschen können, sondern die meisten dienen müssen, daneben aber die Einbildung. Der Gegenstand der Achtungsbezeugung wird eine durch den Usus eingesetzte Person, die an sich in keiner natürlichen Beziehung zu ihrem Amt steht. Sie erfährt nun die Achtungsbezeugung der Menschen als Unterpfand des sozialen Friedens. Die Kultur erst hat diese imaginären Werte geschaffen, die auch, ohne daß äußere Gewalt hinter ihnen steht, Achtung erhalten. Bei niederer Kultur kann nur der Starke sich Respekt verschaffen; jetzt erhält ihn auch der Schwächste, wenn er den Einbildungswert besitzt, den die Achtung verlangt.[3])

---

[1]) Br. S. 237—238. [2]) Br. S. 238. [3]) M. 548.

Diese Einbildung muß bei solchen Würden auch durch das Äußerliche unterstützt werden: der Kanzler braucht die prächtige Kleidung; denn seine Stellung ist nicht an sich mächtig; nur die Einbildung gibt ihm den Wert, dem Achtung gezollt wird; „son poste est faux".[1]) Die Richter und Ärzte erhalten ihre Würde auf Grund ähnlicher Vorstellungen. Nur der König steht über ihnen, da er stets durch Gewalt seinen Wert und sein Recht beweisen kann. Doch führt PASCAL an anderer Stelle das Beispiel eines Kindes als König an, dessen Würde auch nur in der Einbildung der Menschen besteht, da ihm die Fähigkeiten, seine Gewalt zu gebrauchen, abgehen.[2]) Also auch dem Königtum haften imaginäre Werte an.

Die Achtungsbezeugungen.

PASCAL ist aber weit entfernt, diese willkürlichen Wertungen von Ständen und Würden für belanglos zu halten; er gibt vielmehr der Achtung, die sie verlangen, hohe ethische Bedeutung. Die Achtungsbezeugung an sich hat nach seiner Ansicht schon sittlichen Wert. Sie bedeutet doch, daß man sich mit dem Gruß eine Unbequemlichkeit auflegt, die an sich zwar wertlos ist. Aber sie hat eine hohe Bedeutung, denn sie will sagen: „Ich werde mich gerne bemühen, wenn Sie meiner Bemühung bedürfen, da ich es gerne tue, ohne daß es Ihnen nützt."[3]) Ohne diese Unbequemlichkeit könnte man niemand auszeichnen; durch das freiwillige Aufsichnehmen dieser Bemühung hebt man einzelne Persönlichkeiten gut hervor.

Und daß sich die Achtungsbezeugungen der Menschen meist auf äußere, nicht auf innere Werte beziehen, erkennt PASCAL als sehr praktisch an. Über innere Werte herrsche stets Streit, und zur Gerechtigkeit komme man da nie. Aber äußere Werte seien klar festzustellen. Hat jemand vier Diener und ich nur einen, so ist entschieden, daß er achtenswerter ist und ich ihn grüßen muß; damit bleibt Frieden, und das ist das Wichtigste.[4])

Die Standesunterschiede.

Die Stände und Unterschiede der Menschen sind für PASCAL durchaus notwendig, namentlich wenn sie sich auch

---

[1]) M. 580. [2]) M. 465 § 2. [3]) M. 644, 235. [4]) M. 218, 984.

nach außen sichtbar machen wie der Adel und der Reichtum. PASCAL bekämpft die Anschauung, die dies für unvernünftig hält. Er schätzt den erziehlichen Faktor dieser Standesunterschiede hoch: der Kulturmensch lernt sich unterordnen, wo es dem Unkultivierten als Widersinn erschiene, wie z. B. sich von einem Kind als König regieren zu lassen.[1])

Der Standesunterschied bezeugt sich hauptsächlich in äußerlichen Werten, die daher zur Schau zu tragen keine Eitelkeit ist. Der Reiche soll seine guten Vermögensverhältnisse nur zur Schau tragen. Denn es ist nichts Unwesentliches, wenn er zeigt, wieviel Menschen er sich durch seine Mittel dienstbar machen kann. Mit seiner Wohlhabenheit zeigt er auch seine Macht und seinen Einfluß, der achtenswert ist.[2]) Der Volksgebrauch hat also recht, solche Leute zu ehren, und es liegt keine ethische Verfehlung darin, jemanden seiner Kleidung, seines Besitzes wegen zu grüßen. Denn der Reiche hat ja Macht, er kann mich prügeln lassen, wenn ich ihn nicht grüße. Und wo Gewalt ist, ist nach PASCAL immer auch ein gewisses Recht; der Gewalt hat man sich zu unterwerfen.[3])

So lobt PASCAL mannigfach die Volksethik, die mit gesundem Gefühl bei vielen Handlungen das Richtige treffe. Aber PASCAL erhebt nur diese Handlungsweise, die das praktisch-sittliche Empfinden des Volkes lehrt; er lobt nicht ihren Ursprung. Er vermißt bei aller faktischen Richtigkeit doch die rationelle Einsicht und Begründung des Handelns, wie es aus klarer Erkenntnis des natürlichen Sittengesetzes hervorgehen soll. Aber das Volk kommt aus unrichtigen, unverständigen Gedanken nur zufällig zu richtigen Schlüssen für das Handeln.

Das falsche Urteil des Volks trotz seines richtigen Handelns.

Dieser Beurteilung entspricht auch ein Fragment der „Pensées“, in welchem PASCAL eine höchst merkwürdige Gruppierung der Menschen nach ihren ethischen Gründen, dem Adel Achtung zu erweisen, vornimmt.[4]) Es ist eine Stufenfolge, die mit dem Volk beginnt. Diese Masse ehrt den Adel allgemein. Gründe gibt PASCAL hier nicht an; wir

---

[1]) M. 465 § 2. [2]) M. 501. [3]) M. 494. [4]) M. 495.



können sie leicht ergänzen: sie achtet die Edlen aus richtigem Gefühl, aber ohne Verstand, aus falschen Anschauungen. Die Halbklugen verachten den Adel und sagen, Geburt sei kein persönlicher Vorzug, sondern Zufall; die Klugen ehren edle Geburt, nicht aus dem Denken des Volkes, sondern aus Hintergedanken. Die eifrigen Frommen verachten den Adel, nicht aus dem Grund der Halbklugen, sondern aus Frömmigkeit, die ihnen einen neuen Gesichtspunkt gibt. Die höchste Einsicht darüber haben aber die vollkommenen Christen, und diese ehren den Adel.

Wir wollen aus dieser Stufenfolge, die ja in ihrer Steigerung bis zum letzten Ziel der Ethik PASCALS vorgeht, hier nur die erste und dritte Stufe betrachten. Ihre Erläuterung gibt uns ein anderes „Pensées"-Fragment.[1]) PASCAL sagt dort, wohl handle das Volk aus völlig gesundem Gefühl, wenn es die Vornehmen ehre, aber die Gründe in seinem Kopf seien falsche. Man soll die Vornehmen achten, aber nicht weil ihre vornehme Geburt ihnen einen wirklichen Vorzug gibt, wie das Volk meint. Die positive, richtige Begründung für die Ehrung des Adels müssen wir uns ergänzen: der Adel soll geachtet werden, weil er als Klassenunterschied, als ordnende Institution auf Grund der Regelung der Dinge, wie sie seit dem Sündenfall vorliegt, rationell notwendig ist. Denn eine Gleichberechtigung aller Menschen in ihrem praktischen Leben ist für PASCAL ein Unding und würde nur zu Revolutionen führen. Das Volk muß abhängig sein; daher ist der Adel als Herr nötig. Diese wahre Wertung der Verhältnisse aber muß dem Volk verborgen bleiben.

Daher ist das Volk trotz seiner richtigen ethischen Folgerungen im Grunde doch in seiner Erkenntnis des Rechten minderwertig: „Weil es die Wahrheit da nicht fühlt, wo sie ist, und sie dahinlegt, wo sie nicht ist, sind seine Ansichten ganz falsch und sehr wenig gesund."[2]) Die Masse hat also keine Meinung, wenn sie auch recht handelt.

„Pensées de derrière."

Der Gebildete schließt sich aber dem Tun des Volkes an. PASCAL selbst hat in keiner Hinsicht es an Unterordnung

---

[1]) M. 496. [2]) M. 497.

unter die Obrigkeit und an Achtung ihrer Anordnungen fehlen lassen. Doch der Gebildete betrachtet diese Institutionen der Praxis mit einem Hintergedanken, der ihm die wahre Wertung dieser Dinge gibt, während er wie das Volk redet.[1]) PASCAL äußert in diesen Anschauungen klar die aristokratischen Prinzipien der Renaissance-Kultur: die Bildung ist nur für die höheren Kreise da, das Volk muß in glücklicher Unwissenheit gehalten werden, damit es sich leicht und friedlich regieren lasse. Die Aufklärung soll regieren, doch das Wesen und die Gründe der Regierung soll das Volk nicht erkennen; es muß absichtlich darüber getäuscht werden, indem man vor ihm nicht die wahre Ansicht über die Dinge enthüllt; diese hält man vielmehr in seinen „Pensées de derrière“ zurück. Diese Auffassung fällt aber nicht PASCAL allein zur Last, sondern hat in seiner Zeit ihre historische Begründung.[2])

Wenn wir nun auch sehen, daß PASCAL eine positive praktische Stellung zu den Fragen der Obrigkeit und des äußeren menschlichen Gemeinschaftslebens gewonnen hat, so dürfen wir doch den negativen Grundgedanken, von dem er ausging, nicht verlieren. Gleich im Anfang der letzterwähnten Zusammenfassung ist er enthalten:[3]) „Wir haben gezeigt, daß der Mensch schwach ist, da er Dinge achtet, die nicht wesentlich sind.“ Dieser Gedanke von der Schwäche des Menschen ist auch weiter der Leitfaden der natürlich-sittlichen Grundsätze PASCALS. Und zwar handelt es sich für ihn nun nicht

---

[1]) M. 498.

[2]) VINET in seinen „Etudes sur Bl. Pascal“ (4. éd. Paris 1904) versteht unter den „Pensées de derrière“ die tieferen Ansichten der Gebildeten, die dem Volk nur in populärer Form verständlich gemacht werden könnten. PASCAL wollte nicht den Inhalt dieser Gedanken dem Volk vorenthalten, sondern ihn ihm nur in volkstümlicher Sprache mitteilen (S. 196). Meiner Ansicht nach widerspricht diese Interpretation durchaus der Absicht PASCALS. Denn er läßt keinen Zweifel darüber, daß er z. B. seine aufgeklärten Ansichten über die Gerechtigkeit und die Obrigkeit in keiner Weise dem Volk mitgeteilt wissen will. Er äußert also nicht nur einen Gedanken in zweierlei Form, wie VINET meint, sondern er hat zwei Gedanken. Zu begreifen ist das aus seiner am Schluß des Abschnitts zu zeigenden Situation.

[3]) M. 497.

mehr bloß um Schwäche der Erkenntnis, sondern vielmehr um die Schwäche des guten Willens.

Doppelnatur des Menschen.

Diese Schwäche des Menschen hat ihren Boden in seiner Doppelnatur. In seinem geistigen Leben ist ein steter innerer Krieg zwischen Vernunft und Sinnlichkeit. Sein Selbst befindet sich gleichsam zwischen „raison“ und „passions“, und er kann nicht der einen folgen, ohne mit den anderen in Konflikt zu kommen.[1]) PASCAL geht damit auf die stoische Vernunftmoral ein mit ihrem Problem des Verhältnisses von „ratio“ und „passiones“, wie es die Renaissance-Philosophie überall beschäftigte. Um diesen Gegensatz in der menschlichen Seele, der namentlich der damaligen Psychologie interessant war, auszugleichen, schienen zwei Möglichkeiten vorhanden, entweder Verzicht auf alle Sinnlichkeit: eine für den Menschen unausführbare Überhebung; oder Verzicht auf alle Vernunft: eine unwürdige Erniedrigung zum Tier. Beide Möglichkeiten sind unausführbar, weil im Grunde keine der beiden Naturanlagen des Menschen sich austilgen läßt: immer trübt die Vernunft durch ihre Angriffe den tierischen Zustand reiner Sinnlichkeit, und die Sinnlichkeit lebt auch im Asketen weiter.[2])

Dieser Dualismus wird nun in der religiösen Gedankenwelt PASCALS das wichtigste ethische Problem: wie sollen sich die gute geistige und schlechte sinnliche Natur des Menschen zueinander verhalten? Pascal deutet das Problem und seine Lösung in dem aphoristischen Satz an: „Wo ist Gott? — wo ihr nicht seid! . . . und das Reich Gottes ist in euch.“[3]) Er spricht in diesem Paradoxon aus, daß das Reich Gottes bei unserem dualistischen Zustand nicht zu finden sei. Doch die Verheißung ist uns gegeben, daß, wenn wir unsere sinnliche Natur überwinden, das Reich Gottes in uns ist. Damit ist dem Menschen sein ideales Ziel für seine Sittlichkeit gesetzt.

Macht der Sinnlichkeit.

Aber im natürlichen Leben des Menschen wirkt hauptsächlich die Sinnlichkeit, und in vielfacher Weise beeinflußt sie das menschliche Handeln. „Die Begierde und die Gewalt („force“) sind die Quellen aller unserer Handlungen: die Begierde vollzieht die freiwilligen, die Gewalt die unfreiwilligen.“[4])

---

[1]) M. 2. [2]) M. 865. [3]) M. 4. [4]) M. 500.

Unter „force“ versteht PASCAL hier offenbar den Zwang der Verhältnisse und der Menschen. Jedenfalls ist diese Gewalt eine sinnliche und gehört somit der niederen Natur des Menschen zu, die sein Elend ausmacht, ebenso wie die „concupiscence“.[1])

Will aber der Mensch wirklich seinem Gewissen gemäß rechtschaffen leben, so ist ihm ein tugendhaftes Handeln nach zwei Richtungen möglich: er kann sowohl nach möglichst exakter als auch nach möglichst umfassender Befolgung der Sittengebote streben. Nach beiden Richtungen aber wird man, wenn man die sittlichen Gebote genau innehält, mit anderen Tugendvorschriften in Konflikt kommen, so daß Vollendung der einen Tugend nicht ohne Schädigung der anderen möglich ist. Also im praktischen Falle wäre in der strengen Erfüllung eines Sittengebots sogar Verfehlung enthalten.[2]) Diese Anschauung, die in der gemein-katholischen Ethik zur Kasuistik führt, wird bei PASCAL durch die Erfahrung begründet, daß im Leben durch den Pflichtenkonflikt die sittlichen Gebote in ihrer Gesamtheit nie rein befolgt werden können. Er weist daher immer auf den Mittelweg und rät stets dazu, die Extreme zu vermeiden; sie führten auch in der Ethik zum Absurden. Pflichtenkonflikt.

Die Schwäche des Menschen zeigt sich aber für PASCAL vor allem in den Zielen, die der Mensch sich in seinem irdischen Leben setzt. So strebe er immer danach, durch Arbeit Besitz zu erwerben. Dabei könne er weder darlegen, daß er ihn rechtmäßig besitze, noch habe er die Kraft, ihn sich sicher zu erhalten.[3]) Nicht den sittlichen Wert der Arbeit beanstandet hier PASCAL, sondern er stellt die Rechtmäßigkeit des menschlichen Besitzes deshalb in Zweifel, weil er alle Beschäftigungen der Menschen nur aus Willkür und Laune hervorgehen sieht. Die egoistische, willkürliche Quelle unseres Handelns verdirbt auch ihren Erfolg. Widersittliche Ziele des Menschen.

Es ist der menschlichen Vernunft auch nicht möglich, allgemeingültige Ziele des Strebens festzulegen. Das zeigen die verschiedenen Auffassungen der Menschen vom höchsten

---

[1]) ähnlich: M. 119. [2]) M. 471. [3]) M. 518.

Gut. Nicht die mindeste Einigkeit herrscht in diesem Ziel bei ihnen, ja zum großen Teil geht ihr Begehren auf einander widersprechende Werte aus. Das sittliche Streben der Menschen ist also infolge ihrer Erkenntnis- und Willensschwäche in keiner Weise einheitlich orientiert.[1])

Natürliche Unfähigkeit des Menschen zum rechten Handeln.

So bleibt auch alles Tun des Menschen unvollkommen, da seine Fähigkeiten in keiner Weise zur Vollendung ausreichen. Sein Urteil ist weder in der Jugend noch im Alter richtig; denkt er zu viel oder zu wenig über eine Sache nach, so schadet es deren Ausführung. Betrachtet er ein vollendetes Werk gleich nach seinem Abschluß, so ist er voreingenommen; verspart er diesen Überblick auf später, so hat er vieles vergessen. Der Mensch kann also nie den Standort finden, von dem aus er allein alles richtig beurteilen und recht handeln kann. Bei der Malerei wird der Sehpunkt durch die Perspektive festgelegt, aber für die Wahrheit und das sittliche Handeln gibt es kein Gesetz, welches den richtigen Ausgangspunkt festlegte.[2])

Nichtigkeit der gebräuchlichen Berufswahl.

Wie nichtig ist auch die Art, wie die Menschen zu ihren Lebensbeschäftigungen kommen. Bei der Berufswahl spricht meist nicht ein sittlicher Trieb, sondern die Gewohnheit gibt den Ausschlag. Den jungen Mann treibt das allgemeine Urteil seiner Umgebung, den Stand zu wählen, der ihm als der beste gerühmt wird. Denn jeder Mensch will ja das Beste, aber bei der Ausführung seines Willens irrt er. Durch diese Beeinflussung kommt es, daß alle Bewohner einer Gegend etwa Maurer sind. Aber nur der Brauch hat sie diesen Stand wählen lassen, nicht die Natur, die jeden als Individuum will. „Ohne Zweifel ist die Natur nicht so einförmig."[3]) Die Gewohnheit unterdrückt also meist den Naturtrieb, wenn es auch zuweilen der Natur gelingt, den Menschen seinem Instinkt, seinem natürlichen Gefühl folgen zu lassen und ihn vom Einfluß der guten oder bösen Gewohnheit freizuhalten.[3]) In diesem Gedanken erkennt man bei PASCAL wieder die rationalistische lex naturae, deren reine Natürlichkeit nach seiner Auffassung vom Menschen meist durch Verstandes- und Willensschwäche verfälscht und unterdrückt wird.

---

1) M. 194 § 1—2. 2) M. 237. 3) M. 15.

Nach PASCAL äußert sich in dieser gewohnheitsmäßigen Berufswahl eine schlechte Unselbständigkeit der Menschen, die aus ihrer unverbesserlichen Kurzsichtigkeit kommt, immer nur die Mittel zu bedenken und nicht den Zweck. Jeder denkt auf die Mittel, durch die er seiner Stellung gerecht werden kann, aber er überläßt es dem Zufall, ihm diese Stellung zu geben. Und es ist doch erbärmlich, daß die Menschen sich so unselbständig von der Gewohnheit treiben lassen und glauben, sie träfe immer das Beste.[1])

Die sittliche Schwäche des Menschen zeigt sich auch darin, an welch nichtigen Beschäftigungen er oft derart hängt, daß deren Aufgeben ihn unglücklich macht. Er kann seiner Neigung nicht widerstehen und sich nicht beherrschen.[2])

Unbeständigkeit des Menschen.

Ebensowenig kann der Mensch aber in Regelmäßigkeit und mit Selbstbewußtsein leben, sondern sein Zustand bleibt: „Unbeständigkeit, Langeweile, Unruhe.“[3]) Diese Rastlosigkeit kommt in sein Leben zunächst durch sein stets unbefriedigtes sinnliches Streben. Immer sehnt er sich nach einem besseren Zustand, indem er seine augenblickliche Lage mit den Annehmlichkeiten der Verhältnisse, die er erhofft, vergleicht. Hat er aber seine Hoffnung verwirklicht, so findet er in seinem Zustande andere Nachteile und hat neue Wünsche. So bleibt er stets unbefriedigt.[4])

Zerstreuungstrieb des Menschen.

Dabei ist gerade der stete Wechsel in seiner Lage dem Menschen Lebenselement, trotzdem dieser Zustand der sittlichen Selbstbesinnung völlig zuwider ist. Die ethische Schwäche des Menschen äußert sich darin, daß ihn die stete Gleichförmigkeit des Lebens anekelt. Er braucht die Abwechslung und verschafft sie sich am bequemsten durch Vergnügungen und Zerstreuungen. „Die Gleichförmigkeit wird in allen Dingen zum Überdruß; die Kälte ist angenehm, um sich (später) zu wärmen.“[5])

PASCAL bringt diesen Gedanken in den „Pensées“ häufig zum Ausdruck, wie sich ihm der Beschäftigungstrieb der Menschen nur als Mittel darstellt, die Ruhe und Langeweile

---

1) M. 164. 2) M. 838. 3) M. 217.
4) M. 755. 5) M. 528 § 2.



zu vermeiden, die den Menschen unglücklich mache.[1]) PASCAL begründet das damit, daß jedem Menschen bei ruhigem Nachdenken der elende und schwache Zustand seiner selbst klar werde und ihn bedrücke.[2]) Auch der Reichste, der König verfiele in diesen Zustand, ja er besonders leicht bei dem Kontrast seiner äußeren Würde und inneren Wertlosigkeit, wenn man ihn nicht stets davon ablenke. Der Zerstreuungstrieb führt den Menschen zur Tätigkeit, ohne daß deren Ziel ihn dabei anzöge: nicht den Hasen will man bei der Jagd fangen, sondern jagen, tätig sein, sich selbst vergessen. So sucht der Mensch dann auch über Unglück, das ihn betroffen hat, hinwegzukommen; in eitler Beschäftigung vergißt er sich und sein Leid.[3])

Dabei meinen die Menschen stets die Ruhe zu begehren; sie fassen ein Ziel ins Auge, nach dessen Erreichung sie sich Ruhe gönnen wollen; aber ihr Streben nach Muße ist nur Einbildung, in Wahrheit suchen sie gerade die Aufregung der Tätigkeit.[3])

Ein doppelter Trieb wirkt also im Menschen; der eine kommt aus dem Gefühl des menschlichen Elends und richtet sich auf stete Zerstreuung und Beschäftigung. Der andere Trieb aber ist das Verlangen nach Ruhe, eine letzte Erinnerung des Menschen an seinen früheren, reinen Zustand vor dem Sündenfall. Diese beiden Gedanken arbeiten im Menschen zusammen und führen ihn dazu, in ständiger Unruhe die Ruhe zu suchen, die sie auf diesem Wege nie erreichen.[4]) Es ist gleichsam der Ahasverus-Fluch, der nach PASCAL auf dem Menschen lastet; er muß nach der Ruhe suchen, die er verscherzt hat. Breit schildert PASCAL in diesem Abschnitt, den er „Divertissement“ überschreibt, jene besonders auffallende Schwäche des Menschen, wie alle Unterhaltung, das Spiel, endlich auch die Geselligkeit des Menschen nur aus jener Flucht vor sich selbst komme.[5])

Und diesen Trieb, sich zu zerstreuen, übertragen die Eltern auf ihre Kinder schon in der Erziehung. Man beschäftigt die

---

[1]) M. 335. [2]) M. 121. [3]) M. 335 § 1—19.
[4]) M. 335 § 20. [5]) M. 335 § 21—36.

Kinder möglichst vielseitig und lenkt ihr Interesse von sich selbst ab. Denn überließe man sie dem eignen Nachdenken, so würden sie ihre Schwäche einsehen und unglücklich sein. Also schon in ihnen wird unbewußt die Furcht vor der Selbstbesinnung groß gezogen.[1])

Der Zerstreuungstrieb macht den Menschen unglücklich.

Und doch sind gerade diese Zerstreuungen das größte Elend des Menschen. Denn diese stete Verhinderung, an uns selbst zu denken, verdirbt uns allmählich. Sie bringt uns dazu, unser Leben nutzlos zu vertändeln. Die Langeweile, die Ruhe kann dagegen den Menschen zur Selbsterkenntnis und zu dem Triebe, besser zu werden, führen. Von da gelangt er dann auch zu dem Heilmittel seines Elends, zur Religion.[2]) So wäre also die Langeweile, die scheinbar und oft auch in Wahrheit das größte Übel des Menschen ist,[3]) zum Schluß für den nachdenkenden Menschen sein Retter, der ihm den einzigen Ausweg aus seinem Elend, das auch bei aller Abwechselung bleibt, zeigt.

Die Zerstreuung widerspricht auch völlig dem Wesen des Glücklichseins. Denn das Glück, das der Mensch sucht, muß doch beständig sein. Aber jedes zerstreuende Vergnügen ist schon dadurch, daß es von außen an den Menschen herantritt, abhängig und dem Wechsel unterworfen, so daß in ihm kein Glück sein kann.[4]) Durch Zerstreuungen gewinnt der Mensch also nie Zufriedenheit. Er zeigt durch das Bedürfnis nach ihnen nur sein Elend, seine Unzufriedenheit.

Hochmut und Eitelkeit des Menschen.

Und wie sinnlos ist diesem erbärmlichen Zustand des Menschen gegenüber seine weitere ethische Schwäche, sein Hochmut und seine maßlose Eitelkeit![5]) Mit der Zerstreuungssucht stehen diese Triebe allerdings nahe im Zusammenhang; denn endlich nehmen in ihr auch sie ihren Ursprung. Viele Handlungen, die der Mensch aus Langeweile beginnt, haben dann zum Zweck Eitelkeit und Ruhmbegehren. Sogar die Gelehrsamkeit hat zuletzt oft nur zum Ziel, dem Einzelnen den Ruhm des Klügsten zu gewähren.[6]) Daher sagt PASCAL an anderer Stelle schroff: „Wißbegierde ist nur Eitelkeit;

---

[1]) M. 460 § 1—2. [2]) M. 216, 979. [3]) M. 121.
[4]) M. 886. [5]) M. 122. [6]) M. 335 § 26—27.

meistens will man nur wissen, um davon zu reden."[1]) Er behauptet, daß niemand auf dem Meere herumfahre allein aus dem Vergnügen zu sehen, ohne die Hoffnung, er könne später davon reden.[1])

Der Eitelkeit entzieht sich nach PASCAL kein Mensch; jeder zahlt ihr Tribut. Die Bücherschreiber wollen Ruhm von ihrer Leistung haben, und auch die Bücherleser sind stolz auf das Gelesene, „und ich, der ich dies schreibe, habe vielleicht auch diese Absicht".[2]) Also er selbst schont sich bei dieser pessimistischen Beurteilung durchaus nicht. An einer anderen, aber kaum originalen Stelle wird derselbe Gedanke ironisch gewendet:[3]) jeder ist stolz auf sein Werk; „mein Buch, mein Kommentar, meine Geschichte", heißt es, gerade wie der stolze Hausbesitzer stets „mein Haus" sagt. Da wird im Sinne Port-Royals der Rat gegeben, doch stets „unser Buch, unser Kommentar" zu sagen; denn meistenteils seien in den Büchern doch mehr Gedanken anderer Leute als eigene. In Port-Royal war es (vielleicht durch Pascal) Sitte, statt „je" immer „on" zu sagen, als Zeichen der Bescheidenheit.[4])

Der Stolz, den die Menschen pflegen, ist nach PASCAL das Gegengewicht gegen alles Elend, dem sie unterliegen. Denn entweder verbergen sie ihre traurige Lage und wahren den Schein nach außen durch den Stolz, den sie zur Schau tragen; oder sie bekennen ihr Elend, dann aber nur, um sich ihrer Erkenntnis desselben zu rühmen.[5]) Jedenfalls aber gehen beide Handlungen des Menschen aus dem Grunde hervor, daß er bei anderen nicht in Mißachtung sinken will. Denn er hat einen so großen Eindruck von dem Wert der menschlichen Seele und ihres Urteils, daß sein ganzes Glück in der Achtung besteht, die andere ihm entgegenbringen.[6])

Der Schein beherrscht die Menschen. Solche Würdigung gewinnt sich der Mensch durch allerlei Schein, mit dem er sich schmückt und durch den er in der Einbildung anderer sein Ansehen zu erhöhen glaubt. Wir sind mit unserem eigenen Leben und unserer Natur unzufrieden und wollen in der Ansicht der anderen Leute einen besseren

---

[1]) M. 211. [2]) M. 124. [3]) M. 987.
[4]) BAYLE, „Dict. hist. et crit." Art. „Pascal". [5]) M. 201. [6]) M. 212.

Eindruck hinterlassen. Daher arbeiten wir beständig daran, dieses unser Scheinwesen zu verbessern, während wir unser eigentliches Wesen vernachlässigen. Jede Tugend, die wir haben, suchen wir verstärkt vor anderen zu zeigen.[1]) Wieder ist dies ein Merkmal unseres Elends, daß wir anders sein wollen, als wir sind.

Dagegen rät PASCALS Lebensklugheit vielmehr, von eigenen Tugenden lieber zu schweigen. „Voulez-vous qu'on croie du bien de vous? — N'en dites pas."[2]) Dieser Gedanke hat seine Wurzel nicht etwa in der Demutsforderung der christlichen Ethik, sondern er gründet sich auf die psychologische Beobachtung, daß das Eigenlob auf andere abstoßend wirkt und zum Tadel reizt. Das gleiche Urteil hat auch schon MONTAIGNE ausgesprochen.[3])

Aber kluge Selbstbescheidung und richtige Selbsteinschätzung ist nach PASCALS Urteil bei den Menschen selten zu finden; ihre Lebensanschauung baut sich nur auf eingebildeten Werten auf, trotzdem diese der Vernunft und Sittlichkeit widersprechen. Die Einbildung bewirkt, daß die Menschen sich für klug, für mutig halten, daß sie selbstbewußt und glücklich sind, während sie die Vernunft nur unglücklich macht.[4]) Die Einbildung gibt guten Ruf, Respekt und Verehrung den Personen und Sachen nach ihrem Scheinwert. Die Vernunft hat so der Einbildung weichen müssen; der Schein herrscht und gibt den Menschen das Maß ihres Handelns.[5])

Wert der Herrschaft des Scheins.

Wenn nun auch diese Herrschaft, welche Einbildung und Schein über den Menschen ausüben, stets wandelnd und von der Mode abhängig ist, so ist sie doch milde und praktisch, weil die Menschen sich ihr freiwillig unterwerfen. Die unwandelbare Gewalt ist der Tyrann der Welt, doch die Meinung ist ihre legitime Königin.[6]) Sie ist es hauptsächlich, die den täglichen Verkehr der Menschen regelt und den Trieben der Menschen die Richtung gibt. Diese Herrschaft der Einbildung wirkt allerdings viel unsittliches Handeln, Eitel-

---

[1]) M. 611. [2]) M. 691. [3]) Vgl. Br. S. 337 Anm. 2.
[4]) M. 601 § 1—4. [5]) M. 601 § 5—22. [6]) M. 697, Br. 311.

keit und Schein. Versteigt sich doch die Ehrsucht des Menschen so weit, daß er bei allen Menschen, ja selbst bei der Nachwelt berühmt sein möchte, wovon er doch keinen Vorteil hat.[1]) Und immer gibt unserer Einbildung erst die Achtung unserer Umgebung Zufriedenheit, selbst wenn wir diese gar nicht verdienen.[2])

PASCAL weist darauf hin, wie viel bescheidener darin die Tiere sind, die solche Ansprüche auf Achtung nicht erheben. Es gibt wohl bei den Pferden Wetteifer im Schnellaufen, aber das besiegte Pferd wird deswegen dem Sieger seinen Hafer aus Hochachtung nicht abtreten. Der Tiere Tüchtigkeit bleibt also ohne äußere Folgen, die Menschen aber verlangen eine Genugtuung für ihre Leistung;[3]) sie fordern diesen Lohn aus Egoismus, der die natürliche Triebfeder aller ihrer Handlungen ist.

Der Egoismus und seine Verderblichkeit.

Die selbstsüchtige Anlage des Menschen äußert sich auch sonst bei seinen Handlungen in vielfacher Weise. So versteht es der Mensch, aus allem, was ihm entgegentritt, Nutzen oder Unterstützung für seine Ansichten und Absichten zu ziehen, selbst wenn zunächst die größten Gegensätze zutage liegen. Aus der Rede eines Skeptikers wird ein Anhänger EPIKTETS Begründung seiner Anschauungen zu ziehen vermögen; eine Ermahnung zur Demut bestärkt den Hochmütigen in seinem Stolz. Der Egoismus weiß sich alles zurechtzulegen; jeder sucht unwillkürlich seinen Nutzen, und daher ist überall Lüge, Doppelzüngigkeit, Widerspruch, durch die man sich selbst betrügt.[4])

Die verderbte menschlische Natur läßt nicht von ihren bösen Eigenschaften. So ist diese egoistische Anlage, die Schlechtigkeit[5]) des Menschen stets mit Hochmut verbunden, mag sie nun Siegerin im Menschen sein oder nicht.[6]) Steht die Vernunft auf seiten des egoistischen Triebes des Menschen, so brüstet er sich mit der Vernunft und ihrer Kraft. Ist aber das sittliche Wollen im Kampf mit der Sinnlichkeit unterlegen, und muß sich der Mensch wieder in ihren Bann

---

1) M. 672. 2) M. 751. 3) M. 706. 4) M. 732.
5) „malignité". 6) M. 346, Br. 407 Anm.

begeben, so tut er auch das mit Stolz, trotzdem er eigentlich besiegt ist. Er gibt sich aber doch den Schein, als würde er jetzt erst unabhängig, da er sich dem Guten entzieht.[1]) Immer triumphiert das Böse.

Wird doch selbst ein so reines Gefühl wie das Mitleid von der niedrigen Begierde des Menschen, seinem Egoismus, verfälscht. Gern gibt man dieses Zeugnis von Menschenfreundlichkeit und setzt sich damit in den Ruf eines mildherzigen Menschen; denn es kostet ja gar kein Opfer.[2]) Diese Bemerkung über die Selbstsucht im Gewande der Menschlichkeit ist sehr bitter. PASCAL regt damit zu der Frage an, wie weit unser sittliches Handeln vor unserem eigenen Gewissen sittlich zu nennen ist.

Doch wie unsicher wird bei dieser Strenge unsere ethische Wertbeurteilung der Menschen. Denn nach PASCAL kann man den Egoismus auch in den Menschen vermuten, die trotz dem schlechten Stand ihrer Unternehmungen freudig und zuversichtlich sind. Sie sind verdächtig, gerade aus dem ungünstigen Resultat Erfolge ziehen zu wollen, so daß die ganze Anlage ihres Unternehmens nur Schein war. Sie verstecken ihren Egoismus, ihre Gewinnsucht durch Heuchelei.[3])

Für PASCAL ist es also eine sittliche Verirrung des menschlichen Urteils, daß jeder sein Wohl und die Frage nach der Dauer seines Glücks über alles Interesse an der Welt setzt, daß hinter der Eigenliebe jede Liebe zum Ganzen zurücktritt.[4]) Der Mensch kommt zu dieser falschen Auffassung dadurch, daß er sich selbst für ein Ganzes hält, das nur um seiner selbst willen da sei. Ja er setzt sich selbst als Zweck für alle übrigen Menschen, da er nur von seinem egoistischen Standpunkt aus Welt und Menschen ansieht. Deswegen will PASCAL, daß man einen andern, sittlichen Standpunkt der Beurteilung nehme. Ebenso wie man als denkender Mensch die Natur doch nicht vom Menschen aus, sondern von ihr selbst aus beurteilen müsse, wobei man sich als Teil der Natur betrachte, so müsse man vom Standpunkt der Menschheit aus sich selbst als ihren Teil ansehen, den ethischen Zielen der

---

[1]) M. 346, Br. 407 Anm. [2]) M. 738. [3]) M. 745. [4]) M. 484.

Gesamtheit und der anderen Einzelnen gerecht werden, nicht sich, sondern die Menschheit als Ganzes und als Selbstzweck betrachten.[1]) PASCAL will damit in der Ethik dem Menschen seine Pflichten gegen die anderen bestimmen, daß er ihm seine Einzelheit in der großen Allgemeinheit vieler darlegt. Hier schimmert in PASCALS sittlicher Beurteilung wieder die stoisch-rationale lex naturae durch, die auch ihm das eigentliche Ideal bleibt, aber über deren Erkennbarkeit und Durchführbarkeit er nur sehr pessimistisch urteilt.

Die Eigenliebe ist für PASCAL ein angeborener Fehler des Menschen. Sie widerstrebt der Gerechtigkeit und Wahrheit, sie ist ein blinder Instinkt, der den Menschen vergöttern will. Daher ist es sittliche Pflicht, sich dieses Triebes zu entledigen, und doch können wir uns nicht selbst von dieser sündhaften Anlage befreien.[2]) Die Eigenliebe macht den Menschen auch unglücklich. Denn sie ist ein stets unbefriedigter Wille, dem nie genug getan werden kann. Zufriedenheit gewinnt der Mensch erst dann, wenn er auf seinen Eigenwillen verzichten lernt; denn ohne ihn kann er nicht unzufrieden, mit ihm aber nicht zufrieden sein.[3])

Die Eigenliebe hindert die sittliche Besserung des Menschen.

Diese Selbstsucht ist aber nach PASCAL gerade das Mittel, mit dem der Mensch gegen die Erkenntnis seiner Schwachheit sich hilft und die geringen nützlichen Folgen dieser Einsicht wieder austilgt. Er sucht die Selbsterkenntnis zu vergessen durch den Schein, mit dem er sich umgibt; er verbirgt sich und anderen seine Fehler. Von anderen will er aber nicht getäuscht sein, deren Fehler will er wissen.[4]) Doch seine eigenen Schwächen sollen nicht erkannt, ihm nicht vorgehalten werden. Wenn andere uns unsere Fehler sagen, sollten wir dankbar sein, daß sie uns von Übeln befreien wollen, um derentwillen wir verachtenswert sind. Und obwohl wir immer verächtlich bleiben, weil wir so viele Fehler haben, können wir doch, wenn wir solche Ermahnung und solchen Hinweis ausnützen, uns bessern und manchen Fehler ablegen.[5]) Befreien uns daher andere von der Unkenntnis unserer Fehler,

---

[1]) M. 637, Br. 457 mit 2 Anm. [2]) M. 24.
[3]) M. 893. [4]) M. 975 § 1—3. [5]) M. 7.

die vor allem uns an der Besserung hindert, dann ist dies ein sehr wertvoller Dienst an unserer Sittlichkeit. Wir haben aber nicht das Gerechtigkeitsgefühl und die Bescheidenheit, diesen Vorteil anzuerkennen; wir wollen lieber über uns selbst in Unwissenheit bleiben.[1])

Aus unserer Eigenliebe folgt auch, daß jeder Tadel uns vorsichtig und zart beigebracht werden muß, und dennoch bleibt er uns immer verlëtzend; wie oft zürnen wir dem Tadler![2])

Die Selbstsucht bewirkt ferner das Entstehen der Schmeichelei, die uns die Wahrheit verhehlt und uns betrügt.[3]) Da solche Schmeichelei namentlich die umgibt, welche im Leben Erfolg haben, so kommt es, daß jeder Erfolg uns weiter von der Wahrheit entfernt. Die Höchststehenden hören am wenigsten Wahrheit, weil man sie vor dem Unangenehmen schützen will. Doch auch die Geringsten sind in gleicher Gefahr, auch sie wollen von anderen getäuscht sein. So geht das ganze menschliche Dasein in diesem Scheinleben auf, zu dem die Eigenliebe den Menschen führt, weil er sich über sein Elend täuschen will.[4])

„Das ‚Ich' ist hassenswert."[5]) Dieser Gedanke ist nun für Pascal der Fehderuf gegen die menschliche Selbstsucht, die er auch nicht in ihrer Verfeinerung gelten läßt. Zwei Eigenschaften hat der Egoismus: vor allem ist er ungerecht in sich selbst; dann aber ist er auch unbequem und drückend für die anderen, weil er stets herrschen will. Diese Eigenschaft kann ihm zwar durch Verfeinerung genommen werden, indem alle Belästigung und offenbare Schädigung der Mitmenschen vermieden wird; der Eudämonismus setzt sich solches Ziel. Aber dieser gereinigte Egoismus bleibt durch seine erste Eigenheit doch immer völlig ungerecht. Er kann auch in dieser Gestalt nur denen gefallen, die selbst ungerecht sind. Denn er ist ja nur darauf bedacht, seinen Vorteil zu finden, wenn auch möglichst ohne auffallenden Schaden anderer. So wird der Selbstsucht nur die rauhe Form genommen, ihr schlechter, ungerechter Inhalt bleibt.[6])

---

[1]) M. 975 § 4. [2]) M. 975 § 9—10.
[3]) M. 975 § 11. [4]) M. 975 § 12—14.
[5]) M. 207. „Le »moi« est haïssable." [6]) M. 207.

Vereinzelte ethische Förderungen durch die Eigenliebe.

Weitaus die meisten sittlichen Mängel des Menschen gehen aus seinen selbstsüchtigen Trieben hervor. Demgegenüber muß es doch zurücktreten, daß die Eigenliebe auch manchen allgemeinen Nutzen bewirken kann. In der Tat fördert dieser sinnliche Antrieb verschiedene gute Einrichtungen und Verhältnisse innerhalb der menschlichen Gesellschaft. PASCAL hält den Ehrbegriff und das Ruhmbegehren für derartige Gesinnungsrichtungen des Menschen, die trotz ihres egoistischen Ursprungs zur natürlich-sittlichen Förderung der Gesellschaft beitragen.[1]) Die Erweiterung und Verteidigung des persönlichen Selbstbewußtseins ist der Gedanke, der hier wieder den Zusammenhang mit der lex naturae herstellt.

Endlich zeigt sich in dem Streben nach Achtung und Ruhm neben dem Elend, der Eitelkeit des Menschen doch auch seine Größe, der Vernunftuntergrund seines Wollens. Aller sinnliche Besitz und Genuß läßt den Menschen nicht ruhen, wenn er sich dadurch nicht in die Achtung seiner Mitmenschen setzen kann. Er schätzt das Urteil der Vernunft, das sich in der Achtung äußert, so hoch, daß er ohne diese Anerkennung nicht zufrieden ist. Dieser Wunsch, geachtet und anerkannt zu sein, ist auch bei den schroffsten Materialisten vorhanden, die damit die Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit anerkennen.[2]) So ist in diesem Reich der Einbildung und Selbstsucht doch ein positives, wenn auch unbedeutendes Element der natürlichen Sittlichkeit, wie sie das Ziel der rationalen lex naturae ist, vorhanden.

Wert und Unwert des Spottes.

Gegen die allzu große Eitelkeit anderer wehren sich die Menschen selbst. Denn es liegt in der Neigung der Menschen zu spotten, und diese Boshaftigkeit richtet sich gerne gegen die glücklichen und daher übermütigen Menschen. Dieser sinnliche, boshafte Trieb kann nun, wenn er gemäß dem sittlichen Gefühl nur gegen die gerichtet wird, die es verdienen, sogar sittlich bessernd wirken. Nur muß er sich nie gegen Unglückliche, etwa mit körperlichen Gebrechen Behaftete richten; denn da ist er völlig unsittlich.[3]) Im allgemeinen hat PASCAL doch starke, sittliche Bedenken gegen die Spottlust der Menschen;

---

1) M. 465 § 3. 2) M. 927. 3) M. 393.



denn er sagt sehr scharf: „Diseurs de bons mots, mauvais caractère.“[1])

Das natürlich-sittliche Verhältnis der Menschen untereinander enthält nach PASCAL überhaupt nur oberflächliche Werte. Wir lieben und achten an den Menschen immer nur Eigenschaften, niemals ihren wahren Gehalt. Die Eigenschaften sind aber veränderlich. Das unveränderte Wesen des Menschen bleibt also der Außenwelt völlig verborgen.[2])

Die Freundschaft.

Nur aus solchen Urteilen PASCALs, wie wenig tief die Menschen in ihrem Leben sich kennen und werten, ist PASCALS Meinung über die Freundschaft zu verstehen. PASCAL rät dazu, sich Freunde zu erwerben. Aber man soll bei ihrer Wahl sehen, daß man sich solche wählt, die allen unseren Bedürfnissen gerecht werden; denn „der Mensch ist voller Bedürfnisse: er liebt nur die, welche diese alle erfüllen können“.[3]) Und gerade ein Freund kann dem Menschen viele seiner Bedürfnisse erfüllen; er gibt ihm große Vorteile, indem er Gutes von ihm redet und ihn, den Abwesenden, verteidigt. Vor dummen Freunden muß man sich aber hüten; denn ihr Lob nutzt nichts, da sie keine Autorität haben; ja sie werden sich leicht auf die Seite der Übles Redenden schlagen, wenn sie die Fruchtlosigkeit ihres Rühmens einsehen.[4])

PASCAL erwähnt also gar nicht den inneren sittlichen Wert der Freundschaft. Die Berührungen der Menschen sind ihm viel zu schwach, als daß er ethische Tiefe in ihnen finden könnte. So tritt die Freundschaft unter den Gesichtspunkt des Nützlichkeitswertes; sie ist Machtbereicherung, ähnlich der, die sich der Reiche in Gestalt seines großen Gefolges kauft.

Alle diese Anschauungen, welche die sittliche und geistige Mangelhaftigkeit des Menschen charakterisieren, treffen nach PASCAL die Menschen insgesamt ohne Standesunterschied; denn Unglück, Ärger, Leidenschaften sind bei allen Menschen gleich. Der Unterschied ist nur, daß die Edlen an der Peripherie des sich drehenden Rades sind, wo alle Bewegungen stärker und mit größeren Folgen auftreten, während die Niedrigen bei der Mitte sitzen und weniger geschüttelt werden.[5])

---

[1]) M. 686. [2]) M. 950. [3]) M. 21. [4]) M. 22. [5]) M. 766.

Vernunft und Wille.

Die menschliche Vernunft fällt auch allgemein in den Fehler, sich sogar beim Wahrheitsuchen vom selbstsüchtigen Willen beeinflussen zu lassen und dadurch ein an sich ethisches Motiv zu fälschen. PASCAL spricht sich darüber besonders in dem Fragment „De l'art de persuader“ aus.[1]) Durch zwei Pforten gehen Erkenntnisse in den Menschen ein, durch den Verstand und durch den Willen. Doch dieses zweite Verfahren ist widersinnig; der Mensch nimmt dabei eine Einsicht nicht auf Grund eines Beweises an, sondern auf Grund einer Annehmlichkeit.[2]) Und häufig wird dabei der Verstand durch den Willen unterjocht; denn widersprechen die Einsichten des Verstandes den Wünschen, welche der verdorbene Wille erfüllt wissen möchte, so folgt häufig der Geist wider die Vernunft der Neigung.[3]) Die mangelhafte sittliche Erkenntnis des Menschen schädigt damit sein Wahrheitsstreben. Auch hier ist der rationale Charakter der natürlichen Ethik von PASCAL indirekt gefordert.

Mannigfache Schwächen äußern sich in dieser Richtung an der menschlichen Vernunft. So ist es ihr eigentümlich, oft falsche Beweisgründe zur Erklärung einer Sache beizubehalten, auch wenn die richtigen gefunden sind.[4]) Da drängt die Gewohnheit in verderblicher Weise die Überlegung des Geistes zurück.

Sittliche Mängel des menschlichen Wahrheitsstrebens.

Ein ethischer Mangel ist es auch am Menschen, daß er vielfach sich selbst etwas einredet oder von anderen einreden läßt. PASCAL meint, dieser Selbstbetrug sei darum so leicht, weil der Mensch gewissermaßen mit sich selbst stets in Unterhaltung stehe. Da dieses Selbstgespräch aber auch stark auf die sittlichen Entschließungen des Menschen einwirken könne, so müsse es möglichst geregelt werden. Am besten sei es, wenn man den eigenen Menschen ganz zum Schweigen bringe und sich nur mit Gott unterrede, der die Wahrheit sei und aus dem wir sie auch allein gewännen.[5])

Und wieviel Irrtum kommt noch durch andere Gründe in unser Denken und Handeln! PASCAL erwähnt da die Meinungs-

---

[1]) Br. S. 184—196. [2]) Br. S. 185.
[3]) Br. S. 187. [4]) M. 434. [5]) M. 502 § 3.

verschiedenheit der Menschen, ihren Kampf um alte und neue Anschauungen, die meistens daraus folgen, daß keiner die rechte Mitte zu halten weiß.[1]) Diese Forderung des „juste milieu“ bei PASCAL ist das rationale ethische Prinzip, wie es Aristoteles formuliert hatte und wie es mit der stoischen lex naturae schon lange verschmolzen war. Dann verderben Krankheiten unser Denken und auch kleine Unbehagen wirken auf unser Urteil.[2]) Wie oft wird endlich unsere Vernunft durch ihr eigenes Interesse beeinflußt; ihre sittliche Schwäche äußert sich da deutlich: niemand kann in eigener Sache ein gerechter Richter sein; er wird stets das Recht beugen. „Die Gerechtigkeit und die Wahrheit sind zwei so feine Spitzen, daß unsere Werkzeuge viel zu stumpf sind, um sie genau berühren zu können. Wenn sie an jene herankommen, so biegen sie die Spitzen platt und drücken auf alles ringsum, mehr auf das Falsche als auf das Wahre.“ [3])

Die sittliche Unsicherheit des Menschen zeigt sich auch in der Wahl und Beurteilung seiner Vorbilder. Die Menschen sind geneigt, die Laster großer Männer nachzuahmen und sich damit zu rechtfertigen, daß diese Fehler an jenen Männern doch außerhalb des Gewöhnlich-Menschlichen lägen. Doch PASCAL betont, daß diese Großen gerade durch ihre Laster mit dem Gewöhnlich-Menschlichen verbunden seien; ihr bedeutender Geist hebe nicht ihre Fehler, sondern diese zögen ihren Geist herunter. Ihre Füße ständen auf gleicher Höhe mit denen aller Menschen, nur ihr Haupt rage über die anderen hinaus. Daher hafteten ihnen auch die gleichen menschlichen Fehler an, sie ständen ebenso niedrig „wie die Kleinsten, die Kinder, die Tiere“.[4]) **Gleichwertigkeit der Menschen vor dem Sittengesetz.**

Das Endurteil PASCALS über die natürlich-sittliche Erkenntnis des Menschen bleibt pessimistisch. Der Mensch kann mit Wahr und Falsch, Gut und Böse nur relative Größen be- **Relativität des sittlichen Urteils.**

---

[1]) M. 601 § 24—25. [2]) M. 601 § 26.

[3]) M. 601 § 27—28. Der französische Ausdruck des Zitats ist wichtig; er lautet: „La justice et la vérité sont deux pointes si subtiles, que nos instruments sont trop mousses pour y toucher exactement. S'ils y arrivent, ils en écachent la pointe, et appuient tout autour, plus sur le faux que sur le vrai.“ [4]) M. 481.

zeichnen. Absolute, reine Wahrheit gibt es für ihn nicht; die Mischung von Wahr und Falsch, mit der er stets sich begnügen muß, entehrt die absolute Wahrheit. In der Bestimmung des Negativen haben wir nach PASCAL größere Sicherheit; das Schlechte und Falsche erkennen wir richtig. Nicht so aber das Gute; da ist unser Urteil völlig relativ: alles ist von der einen Seite gesehen gut, von der andern gesehen böse. Kann doch selbst das Töten, das doch gewiß sittlich verwerflich ist, nötig und gerechtfertigt sein, z. B. um die menschliche Gesellschaft zu schützen. Daher kommt es, daß wir die Wahrheit und das Gute nur gemischt mit Falschem und Bösem haben.[1])

Infolge dieser Tatsache gewinnen nun die Menschen je nach ihrem Standpunkt andere Anschauungen für ihr Handeln und finden Gründe, dasselbe zu rechtfertigen. Derart behaupten die Leute mit laxer Moral, sie lebten „gemäß der Natur" und alle anderen handelten falsch. Dieser Widersinn ist nur haltbar durch die Unmöglichkeit eines allgemeingültigen Standpunktes für unser natürlich-sittliches Urteil.[2]) PASCAL hält also die übliche Konstruktion der natürlichen Vernunftmoral, wie sie auf unserer getrübten Vernunfterkenntnis sich aufbaut, für mindersittlich und kurzsichtig.

Trotzdem die Menschen verschiedene Ansichten haben und daraus die Grenzen ihres Urteils erkennen könnten, sind sie doch stets bereit, für die absolute Richtigkeit ihrer Meinung einzutreten. PASCAL knüpft diesen Gedanken an ein Beispiel an: „. . . sie (einige Menschen) sterben lieber, als daß sie Frieden halten; die anderen sterben lieber, als daß sie Krieg führen. Jede Ansicht kann den Vorzug vor dem Leben verdienen, zu dem die Liebe so stark und so natürlich erscheint."[3]) PASCAL will wohl damit sagen, daß die Menschen oft einseitige Gedanken mit unverhältnismäßig großen Opfern verfechten, weil sie die Relativität ihrer Ansicht nicht sehen.

Gerade diese relativen Wahrheiten bringen die große sittliche Verwirrung unter die Menschen. Denn jeder folgt einer anderen Wahrheit, die von seinem Standpunkt aus gilt. Der Fehler des Menschen liegt nicht darin, daß er etwas Falsches

---

[1]) M. 592. [2]) M. 714. [3]) M. 240.

verfolgt; denn davon wäre er durch Überzeugen leicht abzubringen; sondern darin, daß er nicht eine andere Wahrheit sich als Ziel gesetzt hat.[1]) Von seiner eigenen Wahrheit läßt er sich nur sehr schwer abbringen, weil in ihr doch relative Wahrheit ist. Deswegen verfällt der Mensch in seinem Urteil lauter Relativitäten und der Kasuistik, denen er sich mit Hilfe seiner natürlichen Vernunft nicht entziehen kann.

Dadurch allein ist es möglich, daß diejenigen, welche die Wahrheit nicht lieben, zum Vorwand ihre Strittigkeit nehmen können, die ja von den Feinden der Wahrheit immer neu betont wird. Aber ihr Irrtum ist doch auch sittliche Verfehlung, weil sie die Wahrheit und Liebe nicht verehren und suchen, wie es jeder sittliche Mensch tun soll.[2]) Das ist gegen die erneuerte Skepsis gerichtet, die ja neben Stoa, Platonismus, Aristotelismus und Epikuräismus gleichfalls von der Renaissance wieder belebt worden war. MONTAIGNE war besonders ihr Vertreter. Bei allen Anklängen an sie ist PASCALS eigene Stellung doch die streng rationale, die nur sein christlicher Pessimismus und sein apologetisches Bedürfnis wieder bis zu scheinbarer Übereinstimmung mit der ärgsten Skepsis einschränkt.

Sittliches Urteil ist noch nicht sittliche Tat.

PASCAL hält es für weniger schwierig, den logischen Erkenntniswahrheiten Anerkennung zu verschaffen, weil da mit dem Überzeugen die Arbeit getan ist. Aber dadurch, daß man ethische Notwendigkeiten erweist, schafft man noch längst nicht das unsittliche Handeln aus der Welt. „Man sichert das Gewissen durch Darlegung der Unwahrheit; man sichert aber nicht den Besitz durch Aufdecken der Ungerechtigkeit.“[3]) Zwischen Anerkennung der Gerechtigkeit und ihrer Verwirklichung ist noch ein weiter Weg.

Streben nach Selbsterkenntnis und Wahrheit.

So bleibt die sittliche Schwäche des Menschen: „Zuviel und zu wenig Wein: gebt ihm (dem Menschen) keinen, dann kann er die Wahrheit nicht finden; gebt ihm zuviel, dann auch nicht.“[4]) PASCAL will damit sagen, daß wir allein aus

---

[1]) M. 913. [2]) M. 557.

[3]) M. 805 § 1. „On assure la conscience en montrant la fausseté; on n'assure pas la bourse en montrant l'injustice.“

[4]) M. 51.

uns das Rechte nicht finden; Hilfe muß uns kommen. Aber wie weise muß die Hilfe uns gegeben werden, da ja ein Zuviel uns erst recht entgleisen läßt: nur von Gott kann so fürsorgliche Unterstützung ausgehen.

Jedenfalls erhebt sich für den Menschen aus seinem Zustande die Forderung, sich selbst zu erkennen und seinen Wert richtig einzuschätzen. PASCAL verlangt, der Mensch solle sich lieben, doch nur soweit er des Guten fähig sei; nicht dürfe er seine niedrige Anlage lieben. Verachten müsse er sich, weil er seine Fähigkeit zum Guten leer und unbenutzt lasse, doch diese Fähigkeit selbst dürfe er nicht verachten. Er müsse sich hassen und lieben: er hat die Anlage zur Wahrheit und zum Glück, aber er hat aus sich weder sichere noch genügende Wahrheit.[1]) Daher will PASCAL, daß der Mensch von dem Drang nach der Wahrheit, dem Guten beseelt sei, indem er frei von Leidenschaften sie sucht, wenn er sich auch ganz der Verdunkelung seines Wahrheitsstrebens durch seine Sinnlichkeit bewußt ist. Er hasse seine Begierde und suche die Wahrheit.[2])

In der religiösen Anschauung PASCALS hat diese Forderung des Wahrheitssuchens noch schrofferen Charakter. Mit Aufopferung muß sie erstrebt werden; „denn wenn ihr sterbet, ohne den Ursprung der Wahrheit[3]) anzubeten, so seid ihr verloren."[4]) Also Wahrheitsuchen wird da gleich Gottsuchen. Und Gott läßt sich finden; denn er hat den Menschen Spuren seines Willens gegeben, die es wert sind, gesucht zu werden.[4]) Wieder ist damit angedeutet, wo die Vollendung der menschlichen Sittlichkeit zu erwarten ist, aber auch, daß an sich die Ethik rein rationalen Charakter trägt und als lex naturae in der Tat müßte begriffen werden können, wenn nicht der Sündenfall zu tief und zu zerstörend eingegriffen hätte.

Vor allem ist nach PASCAL die Selbsterkenntnis für den Menschen wertvoll, auch wenn er sie nicht nach ihrer ganzen Bedeutung ausnützt. „Man muß Selbsterkenntnis haben; sollte

---

[1]) M. 885 § 1. [2]) M. 885 § 2.

[3]) Der Ausdruck „le vrai principe" übersetzt sich so am besten.

[4]) M. 180.



sie auch zum Auffinden des Wahren nichts nützen, so dient sie wenigstens zur Lebensregelung, und nichts ist doch mehr gerechtfertigt."[1])

Umsicht beim Handeln.

Aus solcher Erkenntnis heraus soll nun der Mensch nach steter Versittlichung aller seiner Taten streben, indem er sich der Bedeutung seines Tuns bewußt ist. Denn genau so, wie in der Natur die geringste Bewegung auf alles wirkt, hat auch in der sittlichen Welt jede Handlung Folgen für alle.[2]) Daher soll der Mensch die Überlegung zum sittlichen Grundsatz machen. Er muß nicht nur die Tat, die er beabsichtigt, ins Auge fassen, sondern auch alle mit ihr verknüpften Umstände; er soll den gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen Zustand von sich selbst und den anderen, auf die seine Handlung wirkt, prüfen und auf die Verbindung dieser Umstände sehen. Dann erst werde er vorsichtig handeln.[2]) Wohl ist eine solch genaue Prüfung jedes Entschlusses höchst erstrebenswert, doch ihre praktische Verwirklichung ist kaum möglich, da einmal die möglichen Folgen unserer Handlungen sich größtenteils unserem beschränkten Blick entziehen, und zweitens unsere Entschlußfähigkeit durch die mannigfaltige Beeinflussung der Folgen verwirrt und unsicher gemacht wird. Bei PASCAL aber ist diese Forderung möglichst umsichtiger Prüfung der Entschlüsse namentlich in ihren Wirkungen auf die Mitmenschen eine neue Anerkennung des rationalen Prinzips der lex naturae.

Sittliche Selbst-erziehung.

Der Mensch muß darauf bedacht sein, wie er den Geist zum Wahren erzieht, so auch sein sittliches Gefühl für das Gute zu bilden. Denn dieses Gefühl kann zum Guten und zum Bösen erzogen werden. Den stärksten Einfluß haben nach PASCAL offenbar die Gespräche, der menschliche Verkehr, in denen Gutes und Böses auf den Menschen wirkt. Aus ihnen soll der Mensch nur das aufnehmen, was ihn in seinem Geist und seinem Gefühl weiterbildet; sonst leidet beides Schaden. Zu dieser Auswahl muß aber der Geist für das Gute schon gebildet und noch unverdorben sein. Da ist also der Mensch in einem Zirkel, aus dem er nur schwer sich

---

[1]) M. 209. [2]) M. 275.

retten kann.[1]) Pascal meint damit offenbar, daß die Hauptschwierigkeit in dieser Selbsterziehung des Menschen zum Guten, bei der die mannigfaltigen Wirkungen verschiedener Menschen das Lehrmaterial geben, darin liege, daß man diesen Stoff schon nach einem vorgefaßten sittlichen Gesichtspunkte auslese und an ihm mit festem Entschluß stets in der Richtung auf Mehrerwerb des Guten arbeite. Freilich hat diese Auflösung des Zirkels ihre Grenze an der Schwierigkeit, den maßgebenden Gesichtspunkt zu finden und durchzuführen.

Was soll nun der Mensch tun, damit er nie die sittlichen Gesichtspunkte bei seinem Handeln aus dem Auge verliert, da doch die Sinnlichkeit beständig ihn ablenkt? Pascal rät dazu, man müsse, damit die Leidenschaften nicht auf den Ernst des sittlichen Lebens wirken könnten, stets so handeln, als ob man nur noch acht Tage zu leben hätte.[2]) Die stete Erinnerung an die Kürze und das ungewisse Ende des Lebens soll den sittlichen Eifer des Menschen erhalten.

Ertragen des Unglücks.

Auch dem Unglück gegenüber stellt Pascal im natürlich-sittlichen Leben dem Menschen seine Aufgabe. Unzählig viel Unglück, aber wenig Glück gebe es in der Welt. Doch eine Stellung zum Mißgeschick sei möglich, welche man zwar sehr schwer auffinde, die aber das Widerwärtige dann als Glück erscheinen lasse. Allerdings vermöge nur ungewöhnliche Seelengröße dieses Ziel zu erreichen.[3]) Pascal denkt dabei offenbar an das stoische Ideal der männlich gefaßten Duldung des Unglücks, das auf diesem Wege die Befreiung der sittlichen Persönlichkeit bewirken wollte. In der Renaissance-Ethik spielt diese stoische Lehre vom Gleichmut gegenüber Unglück eine bedeutende Rolle. Auch Pascal nimmt sie hier auf, doch überbaut er sie dann in der christlichen Ethik mit der höheren Motivierung aus der christlichen Demut, die das Böse aus Gottes Hand ergeben entgegennimmt.

Bescheidenheit.

Die Einsicht in die Schwäche unseres Daseins kann stets unsere Demut und Sittlichkeit befördern. Pascal erzählt aus seiner Erfahrung, daß ihm oft ein Gedanke entfalle, den er nicht wieder finden könne. Doch gerade daraus lerne er;

---

[1]) M. 136. [2]) M. 872. [3]) M. 337, Br. 408 Anm. 3.

denn er werde dadurch an seine menschliche Schwachheit erinnert, die er so leicht vergesse. Der seinem Gedächtnis entschwundene Gedanke sei ihm also nützlich, da er nur danach strebe, seine eigene Nichtigkeit zu erkennen.[1])

Unbescheidenes Urteilen der Menschen.

Aus dieser Anschauung ergeben sich nun für PASCAL die Antworten auf mancherlei Einzelfragen des Lebens, die er immer auf dem Boden des praktischen Lebens durch rationale Argumentation aus dem Begriff des sittlichen von der Natur geschiedenen Endzwecks zu lösen sucht. So lehrt die Lebenserfahrung ihn die Bescheidenheit gegenüber Meinungen und Fähigkeiten anderer. Er beobachtet an dem Menschen die tyrannische Eigenheit, in jedem Gebiet des Lebens herrschen zu wollen. Es gibt viele starke, schöne, kluge und fromme Leute, die durch ihre besonderen Eigenschaften bedeutend sind; kommen sie nun in Streit miteinander, so kämpft jeder auf einem anderen Gebiet, sie verstehen sich nicht, und doch will jeder über den anderen siegen. Da müßte doch jeder bescheiden aus dem Gebiet, von dem er nichts versteht, weichen. Denn es ist an sich unmöglich, daß einer in allen Gebieten der erste an Fähigkeiten ist.[2])

Wie oft verbinden in solchen Fragen die Menschen ganz falsche Begriffe miteinander und fordern damit Ungerechtes; so sagt jemand: „Ich bin stark, daher muß man mich lieben." Aber das ist ein unsinniges, tyrannisches Verlangen; denn Eigenschaft und Forderung liegen auf verschiedenem Gebiet.[3]) Das Unlogische bedingt damit auch eine unsittliche Forderung. Wer logisch richtig die Gebiete scheidet und ihre Grenzen nie verwischt, der wird auch stets der Vernunft und der Sittlichkeit angemessene Forderungen und Meinungen aufstellen. Aus solchen Gedanken stammt bei PASCAL auch das rationalistische Prinzip der natürlichen Sittlichkeit: „Travaillons donc à bien penser, voilà le principe de la morale."[4])

Die Kunst zu überzeugen.

Den Weg der denkenden Vernunft rät PASCAL einzuschlagen, wenn man jemanden erfolgreich über einen Irrtum aufklären will. Man muß dazu erst den Standpunkt ver-

---

1) M. 733. 2) M. 192 § 1. 3) M. 192 § 2. 4) M. 174 § 2.

stehen, von dem aus der andere sein irriges Urteil abgibt. Meist wird man dessen Ansicht dann als von dieser Seite richtig begründet erkennen, man wird überzeugen können, daß das Urteil von anderem Standpunkt anders ausfällt, und man wird die Einseitigkeit der falschen Meinung darlegen können. Damit wird dem Irrenden das Verletzende des Vorwurfs, falsch gedacht zu haben, erspart. Denn meist denkt der Mensch richtig, aber einseitig, weil er nicht alle Seiten einer Sache übersehen kann.[1]) Vor allem wird durch diese Methode viel häßlicher Meinungsstreit der Menschen vermieden, und so wirkt auch da die nachdenkliche Bescheidenheit allein zuletzt Gutes.

Die Extreme in der Sittlichkeit.

Selbst das Tugendstreben trägt nach PASCAL in sich die Gefahr der Einseitigkeit. Er behauptet, daß das Extrem einer Tugend durchaus schädlich sei, wenn es nicht durch das Extrem einer anderen Tugend kompensiert werde. Die größte Tapferkeit für sich allein sei ein Fehler, wenn ihr nicht etwa die größte Güte als Gegengewicht beitrete.[2]) Denn die Größe des Menschen zeige sich nicht darin, daß er ein Extrem erreiche, sondern darin, daß er zwei Extreme zu gleicher Zeit berühre und den Raum zwischen ihnen ausfülle. Und selbst wenn er diese äußersten Punkte nur für Augenblicke erreiche, so zeige das wenigstens die Beweglichkeit und Vielseitigkeit der Seele, wenn auch nicht ihren Umfang.[3]) Es ist das wieder die Aufnahme des aristotelischen Prinzips der Mitte und Harmonie in die lex naturae, von dem auch die folgenden Gedanken deutlich beeinflußt sind.

PASCAL ist durchaus Gegner des Extremen sowohl im Denken wie im Handeln des Menschen: „Nur die richtige Mitte ist gut.“ Er will nicht am obersten aber auch nicht am untersten Ende sein, nicht weil es unten ist, sondern weil es am Ende ist. „Die Mittelstraße verlassen heißt die Menschheit verlassen.“[4]) Die Größe der menschlichen Seele ist also, sich in der Mitte zu halten und in kein Extrem zu verfallen.

---

1) M. 633. 2) M. 693.
3) M. 693. 4) M. 281.

Auch dienen nach PASCALS Meinung nicht die extremen Leistungen in einer Tugend zur Beurteilung eines Menschen. Nicht nach der einzelnen tüchtigen Tat wertet man ihn in seiner Sittlichkeit, sondern nach seinem gewöhnlichen Lebenswandel, nach seiner alltäglichen Leistung: das ist der Maßstab für die Moral eines Menschen. „Ce que peut la vertu d'un homme ne se doit pas mesurer par ses efforts, mais par son ordinaire."[1])

Mittel zur Erleichterung der Pflichterfüllung.

PASCALS praktisch-sittliche Beobachtung tritt auch klar hervor in dem Rat, den er zur Erleichterung der Pflichterfüllung gibt. Über einer unsere Leidenschaft reizenden Beschäftigung vergessen wir häufig unsere Pflicht, oder es wird uns schwer, zu ihr zurückzukehren. Damit wir uns stets in angenehmer Weise zu unserer Arbeit zurückwenden, rät PASCAL die Beschäftigung mit unangenehmen Dingen: dann wird man sich natürlich entschuldigen, daß man anderes Wichtigeres zu tun habe, und gerne zu seiner Pflicht zurückkehren.[2]) Solche Unterstützung wenden wir in der ethischen Praxis häufig an, damit die Befolgung sittlicher Gebote uns leichter werde. Der sittliche Wille täuscht gewissermaßen die Sinnlichkeit, so daß diese sich dem moralischen Zwang nachgiebiger unterwirft. Diese Mittel entsprechen zwar nicht der höchsten Anforderung der Ethik, aber es sind Zugeständnisse an die menschliche Schwäche, durch welche wenigstens die Befolgung der sittlichen Gebote gesichert wird.

Pädagogisches.

Neben der sittlichen Selbsterziehung hat PASCAL auch die Erziehung von Kindern bedacht; die Schule von Port-Royal bot ihm manche Anregung zu solchen Gedanken. Er will in der Erziehung möglichst die Eitelkeit, die größte sittliche Schwäche des Menschen, unterdrücken. Deswegen tadelt er es, ein Kind dem anderen zum bewunderten Vorbild zu geben. Er meint, diese Bewunderung verderbe alles, sicher das Kind, dem die Bewunderung gilt und dessen Eitelkeit geschürt wird. Andererseits gibt PASCAL zu, daß die Kinder von Port-Royal, denen der Stachel des Neides und der Ruhmsucht nicht gegeben werde, dafür in Nachlässigkeit verfielen.[3])

---

1) M. 742. 2) M. 266. 3) M. 196.

Das erzieherisch Wertvolle im Wetteifer nach dem gleichen Ziel gesteht PASCAL damit wieder ein. Die gleiche Antithese hat PASCAL ja bei der Beurteilung der Erwachsenen ausgesprochen, bei denen Ehrgeiz und Ruhmsucht auch sittlich schlechte und gute Werte enthalten.[1])

Für die Pädagogik PASCALS ist auch eine sehr aphoristische Bemerkung bedeutsam, die wohl einen Hinweis darauf enthält, daß die Kinder von Port-Royal in völliger Unkenntnis der Standesunterschiede in der Welt blieben.[2]) Dieses Erziehungsprinzip war sicher ganz im Sinne PASCALS, der den Menschen die Gleichwertigkeit aller möglichst tief eingeprägt wissen wollte.

Zweck der Erziehung ist für PASCAL offenbar sittliche Selbständigkeit. Die erste Stufe dazu ist, daß Lob für Gutestun, Tadel für Bösestun gespendet wird. Die höhere Stufe aber, das Ziel ist, daß der Mensch von Lob und Tadel völlig frei ist.[3]) Er soll, ohne solchen Antriebs und solcher Aufsicht zu bedürfen, sittlich handeln.

Fundamentale Mängel der natürlichen Sittlichkeit.

So läuft PASCALS Anschauung vom Menschen in seinem natürlich-sittlichen Leben darauf hinaus, daß er jeden wenigstens als „honnête homme" wünscht. Er nimmt damit ein Schlagwort seiner Zeit auf und will mit diesem Begriff eine harmonische sittliche Bildung des Menschen bezeichnen. Die Eigenschaft des „Ehrenmanns" soll jede andere zurücktreten lassen und umfassen; denn stark hervortretende Eigenschaften bezeichnen ja Einseitigkeiten, die der humane Mensch vermeiden soll.[4])

Aber PASCAL findet nun, daß dieses Ziel des „honnête homme", das von der Renaissancekultur seiner Zeitgenossen stets gegen das asketisch-religiöse Lebensideal ins Feld geführt wurde, in Wirklichkeit in keiner Weise erreicht wird. Niemand lehrt die Menschen die viel gerühmte „honnêteté" gewinnen, und niemand lernt sie aus sich selbst. Man rühmt sich also allgemein einer Sache, die man nicht kann.[5]) Deswegen behauptet PASCAL die Tatsache, daß sich eine einheit-

---

[1]) vgl. S. 68. [2]) M. 775.
[3]) M. 382. [4]) M. 744. [5]) M. 414.

liche Sittlichkeit aus den natürlichen Einsichten und Kräften des Menschen eben doch nicht gewinnen läßt.

Er gibt zwar zu, daß man in der menschlichen Gesellschaft aus der Erkenntnis der Begierde des Menschen heraus ganz treffliche Regeln der Ordnung, der Moral, der Gerechtigkeit festgestellt habe. Doch alles das bedecke doch nur die Schlechtigkeit des Menschen, es entferne sie nicht.[1]) Was nützt es, daß man den natürlichen Haß der Menschen gegeneinander zum Wohle des Ganzen in Schranken hält. Der Haß bleibt doch, und seine Bezwingung ist nur Schein.[2]) Dasselbe gilt auch von den anderen Ordnungen im natürlichen Leben, die entweder nur Anpassungen an menschliche Schwächen sind oder die Einwirkung des rationalen natürlichen Sittengesetzes wenigstens von ferne durchblicken lassen.

Der Mensch ist daher für PASCAL ein in seiner Natur völlig schwächliches fehlerhaftes Wesen, dessen Mängel alle eine Wurzel haben, die menschliche Sinnlichkeit, die seit dem Sündenfall herrscht. Zur fundamentalen Versittlichung des Menschen muß sie also überwunden werden, nach PASCALS Wort: „Es gibt Fehler, die nur durch Verbindung mit anderen (Fehlern) an uns haften und, wenn man den Stamm wegnimmt, wie Zweige mitentfernt werden.“ [3])

Dieses Werk der Vernichtung seiner sinnlichen Natur kann aber der Mensch nicht aus sich heraus unternehmen und durchführen; er bedarf dazu einer ihn von außen berührenden Macht, der Religion, die ihm hilft. Doch ihrer Unterstützung muß er durch eine natürlich-sittliche Leistung entgegenkommen: durch demütige Erkenntnis seines Elends. „Ein zerschlagenes Herz, das ist das Kennzeichen des Christen.“[4])

Damit ist die natürliche Ethik PASCALS beim Übergang zu der übernatürlichen angelangt. Der Aufbau seiner sittlichen Gedanken ist bisher durchaus im Schema der offiziellen katho- Zusammenfassung.

---

1) M. 828. 2) M. 833.

3) M. 343. „Il y a des vices qui ne tiennent à nous que par d'autres, et qui, en ôtant le tronc, s'emportent comme des branches.“

4) M. 781. „‚Comminutum cor‘ (St. Paul), voilà le caractère chrétien.“

lischen Ethik geblieben, wie es ja gleichzeitig auch die altprotestantische Ethik absolut beherrschte. Die natürliche Moral der lex naturae ist die rationale Voraussetzung und die Grundlage der übernatürlichen Moral der lex Christi. Diese nimmt die natürliche Moral in sich auf und wiederholt sie durch die Anerkennung der lex naturae und des die lex naturae kodifizierenden Dekalogs. Dazu fügt sie dann die besonderen christlichen Tugenden und die höheren sakramental-christlichen Kräfte des Guten hinzu.

Aber ist dieses katholische Schema von PASCAL auch im ganzen erhalten, so hat er doch die Glieder desselben inhaltlich stark verändert. Der erste Abschnitt hat schon gezeigt, daß trotz der alten Form die Gedanken PASCALS eine durchaus neue Wendung nehmen. Es liegt klar zutage, wie ganz anders die lex naturae sich hier in der Darstellung PASCALS ausnimmt als in der damals üblichen theologischen Ethik; ein ganz neuer Geist ist in ihr und eine Fülle neuer Probleme. PASCAL hält den rationalen Charakter der lex naturae im Prinzip fest; aber er bleibt nicht bei ihrer durchschnittlichen katholischen Ausgestaltung stehen, sondern sein mathematischer Rationalismus, den er der Wissenschaftsmethode DESCARTES' verdankt, läßt ihn das Ideal der rationalen Begründung steigern und erweitern. Damit öffnet er aber die natürliche Ethik dem ganzen Einfluß der rationalen Weltanschauung der Renaissancekultur. Die Fülle der neuen Gedanken über die Geltung von Staat, Recht, Gesetz, gesellschaftlicher Konvention, die individualistische und bildungsaristokratische Menschenbeurteilung der Renaissance strömen in die natürlich-sittliche Lebensauffassung ein. Dabei wechselt PASCAL bei seinem Urteil über diese Werte öfters den Standpunkt. Mehrfach stützt er seine Ansicht durch das stoischrationale Naturrecht; daneben bevorzugt er aber die sophistischpositivistischen Anschauungen, wie sie der Epikuräismus MONTAIGNES vertrat, und scheint von diesen schließlich in die vollendete Skepsis hinüberzugleiten. Zum Beweis seiner pessimistischen Gedanken verwendet er dabei die hervorragende Feinheit der Renaissance-Psychologie, wie sie die ganze gleichzeitige Literatur, das Drama und den Roman der französischen

Renaissance-Kultur erfüllt. Seine eminente Kunst der psychologischen Beobachtung dient ihm dazu, die sittliche Verderbnis und Unfähigkeit des Menschen nachzuweisen. Doch neben diesem pessimistischen Interesse in seinen sittlichen Anschauungen verfolgt PASCAL auch das Ziel einer rein rationalen Ethik; als ihr Ideal bezeichnet er den „honnête homme“, den er aus der damals herrschenden stark vom Renaissance-Individualismus beeinflußten weltlichen Moral übernimmt.

So ist PASCAL von der ganzen Ideenfülle seiner Zeit erfaßt; aber eben dadurch wird auch seine Theorie der natürlichen Ethik im einzelnen überaus widerspruchsvoll. Gerade bei diesen Widersprüchen setzt nun PASCALS eigentümliche Denk- und Argumentationsweise ein. Weit entfernt, durch sie bedrückt zu sein, nimmt er sie vielmehr mit kühner Paradoxie als Beweis für sein eigentliches Anliegen, für die Notwendigkeit einer übernatürlichen Ethik, die in Erkenntnis und Kraft unmittelbar aus Gott stammt. Dabei wird trotzdem der rationale Charakter der Ethik durchaus gewahrt. Aus dem Sündenfall und der Trübung der menschlichen Vernunft, die er zur Folge hatte, stammt die Dunkelheit und Unklarheit der natürlichen Ethik, die PASCAL mit großem Scharfsinn und psychologischem Feingefühl aufdeckt. Aber erst die übernatürliche christliche Ethik bringt die wahre Vernunft, die volle Gottesgemeinschaft wieder, wobei dann freilich diese Vernunft sehr eigentümlich gefaßt wird; sie wird von PASCALS Psychologie über das eigentliche rationale Element hinaus zu der Gesamtheit des denkenden, fühlenden und wollenden Geistes erweitert. Dieses Ziel der christlichen Ethik fügt PASCAL nun völlig in den Rahmen der gewöhnlichen katholischen Morallehre ein, an deren dogmatisches Schema er sich eng anschließt. Daher wird sich das Interesse in dem folgenden Abschnitt darauf richten, wie der allgemein-katholische Begriff der supranaturalen und sakramentalen Versittlichung, der Gewinnung voller Vernunftwahrheit und sittlicher Kraft durch das Wunder von PASCAL eine neue und eigentümliche Färbung erhält.

II. Christlich-sittliches Leben.

1. Die ethischen Grundwerte in der christlichen Religion.

Selbsterkenntnis führt zum Christentum.

Für PASCALS psychologisch und bewußtseinsimmanent begründete Theologie ist die Selbsterkenntnis nicht nur notwendig zur Ordnung des natürlichen Lebens,[1]) sondern sie ist auch die Führerin zu einer höheren Stufe von Sittlichkeit, zur Religion. Ein Mensch ohne Selbsterkenntnis kann Gott nicht finden; wer aber das volle Bewußtsein seiner Schwäche hat, ist auf dem Wege zu Gott.[2])

Jeder, der so tief und klar über sich nachdenkt, kommt dazu, sich und seinen Zustand zu hassen und ein wahrhaft liebenswertes Wesen zu suchen. Wir können aber kein Wesen lieben, das völlig außer uns ist. Daher müssen wir ein Wesen lieben, welches in uns und doch nicht uns gleich ist: Gott. „Das höchste Gut ist in uns, ist Wir selbst und ist dennoch nicht Wir.“[3])

Die Religion mit ihrer Liebe zu Gott, der in uns und doch hoch über uns ist, bricht unseren Egoismus. Daher fordert PASCAL: „Man soll nur Gott lieben und nur sich hassen.“[4]) Durch den Haß seiner selbst kommt der Mensch zur Gottesliebe und nähert sich dem Christentum, welches die einzige Religion ist, die diesen Haß lehrt. Damit können nach PASCAL ernste Menschen auch ohne Kenntnis des Christentums und seines „demütigen Gottes“, wenn sie natürliche Selbsterkenntnis üben, auf christlichen Standpunkt kommen.[5])

Das Christentum ist von dem natürlich-sittlichen Empfinden des Menschen gefordert. Wer für den christlichen Glauben disponiert ist, wer die Abhängigkeit von einem Gott, den er lieben muß, fühlt und von da zum Haß seiner Selbstsucht und Sinnlichkeit kommt, der gewinnt die Grundprinzipien des Christentums, die Erkenntnis seiner Pflicht und seiner Schwächen, ohne irgendwelche Berührung mit der Überlieferung.[6])

---

[1]) M. 209. [2]) M. 673. [3]) M. 294.
[4]) M. 432 § 1. [5]) M. 825. [6]) M. 843.

Allerdings ist solcher Glaube nach PASCAL nicht nur Folgerung aus Vernunft und Nachdenken, sondern nur möglich auf Grund einer besonderen Anlage, die ein Gnadengeschenk Gottes ist.

Jedenfalls muß aber der Mensch durch sittliches Bemühen dem Glauben entgegenkommen. Töricht ist die Entschuldigung, man wollte seinen sinnlichen Menschen bekämpfen, wenn man nur Glauben hätte. Der Glaube kommt nach PASCALS Ansicht schon, sobald nur dem sinnlichen Menschen widerstanden wird. Und dem, der nach Glauben verlangt, steht doch sicher die Probe frei, ob er nicht durch Bekämpfung seiner Sinnlichkeit den Glauben gewinnt.[1]) Also die ethische Willensleistung des Menschen gibt erst den Boden für den Glauben.

Die Gnade verhilft zur Sittlichkeit.

Was fügt aber der Glaube der menschlichen Sittlichkeit wesentlich hinzu? PASCAL spricht es in folgenden Worten aus: „Der ganze Glaube besteht in Jesus Christus und in Adam und die ganze Sittlichkeit in der Sinnlichkeit und der Gnade.“ [2]) Bisher besaß der Mensch nur die Sinnlichkeit, den alten Adam, aus dem er nicht heraus konnte. Nun aber erhält er infolge seines Glaubens die Gnade durch Jesus Christus und damit erst die wahre Sittlichkeit, die den sinnlichen Menschen überwindet.[3]) In dem natürlichen Zustand des Menschen zeigt die Vernunft ihre Verderbtheit durch die vielen perversen Sitten unter den Menschen. Die Wahrheit, die der Mensch in seinem neuen religiösen Leben empfängt, befreit ihn von diesen sittlichen Verirrungen, vor allem von der Selbstsucht.[4])

Religion und Moral.

Der sittliche Mensch muß zur Selbsterkenntnis und dann zur Religion kommen; sonst bleibt er in einer widerspruchsvollen Moral stecken. Doch diese Moral ohne Religion ist noch vernunftgemäßer als Religion ohne Moral. „Wenn es eine unnatürliche Verblendung ist, zu leben, ohne danach zu

---

[1]) M. 99. [2]) M. 107.

[3]) S. PRUDHOMME weist in seinem Buch „La vraie Religion selon Pascal“, Paris 1905, S. 260—263 nach, daß PASCAL seiner Theorie, nach der die wahre Moral von der Religion abhängig ist, an einzelnen Stellen offenbar widerspricht. Doch ist auch er der Ansicht, daß diese Denkfehler den Grundgedanken PASCALS in keiner Weise beeinträchtigen.

[4]) M. 946.

fragen, was man ist, so ist es eine schreckliche, ein schlechtes Leben zu führen und dabei an Gott zu glauben."[1]) Also die Handlungsweise des Menschen, der gedankenlos in den Tag hineinlebt, versteht PASCAL noch eher, als daß ein Mensch Religion und Unmoralität, zwei sich widersprechende Dinge, in sich vereinigt. Wahre Religion ist ihm notwendig moralisch. Das zeigt auch sein Kampf gegen die Jesuitenmoral in den Provinzialbriefen, wo er in den schlechten Sittenlehren zugleich auch falsche religiöse Anschauungen angreift. Indem er für die reine Sittlichkeit eintritt, kämpft er um die Grundlage des Christentums.

PASCAL gibt aber zu, daß in der Erfahrung uns Religion und Moral nicht in dieser notwendigen Verknüpfung entgegentreten, sondern daß das tägliche Leben beide sehr scheidet: „Die Erfahrung läßt uns einen außerordentlichen Unterschied zwischen Devotion und Güte sehen."[2]) PASCAL wählt da nicht die theoretischen Normbegriffe von Religion und Moral, sondern er nimmt die Ausdrücke, die die empirische Ausgestaltung von Sittlichkeit und Frömmigkeit kennzeichnen. Seine Beobachtung lehrt ihn, daß im Leben äußere Frömmigkeit sich sehr häufig mit Gemütshärte verbunden findet.

Die wahre und vollendete Moral ist für PASCAL nun aber doch dadurch mit der Religion innerlichst verknüpft, daß durch den Glauben der Sittlichkeit das Ziel gesetzt wird, nach dem sie sich zu richten hat. Denn die ganze Sittlichkeit ändert sich, je nachdem Sterblichkeit oder Unsterblichkeit der menschlichen Seele angenommen wird. Eine Ethik unabhängig von dieser Entscheidung, wie sie die Philosophen erstreben, scheint ihm paradox.[3]) Seine Ethik ist mit der aristotelisch-scholastischen durch und durch teleologische Ethik; das Telos entscheidet über den Charakter und Inhalt des sittlichen Strebens. Dieses Ziel ist nun für den Christen die ewige Seligkeit, die trotz ihrer Überweltlichkeit und Transzendenz ein sittliches, ein gewolltes Gut ist, das nur in der Willens-

[1]) M. 181.

[2]) M. 659: „L'expérience nous fait voir une différence énorme entre la dévotion et la bonté."

[3]) M. 200.

gemeinschaft mit Gott gewonnen wird. Ganz verwirklicht wird dieses Gut erst im Jenseits, aber nur die sittliche Zwecksetzung im Diesseits bereitet zu ihm den Weg.

Die Atheisten und das Christentum. Unter dem gleichen Gesichtspunkt greift PASCAL die Atheisten an, auf deren Widerlegung er sich genauer einläßt, weil sie ja direkte Gegner des Christentums sind. Zum Kampf gegen das Christentum gibt nach PASCAL nur die Erfahrung Berechtigung, daß man mit allem Eifer nach seiner Wahrheit gesucht und sie nicht gefunden hat.[1]) Diese Voraussetzung erfüllen aber die meisten Gegner nicht, sondern sie setzen sich oberflächlich über Grundprobleme des Menschendaseins, wie über die Unsterblichkeit der Seele, hinweg. Wer diese Grundfrage über die menschliche Seele nach langem Suchen nicht beantworten kann, ist zu bedauern. Wer aber, wie der Atheist, diese Frage gar nicht untersucht, urteilt ungerecht und ist in höchstem Maße unsittlich. Er kommt dabei in den tiefsten Widerspruch zwischen der Tatsache des irdischen Lebens und dem Zweifel über sein Geschick nach dem Tode. Unvernunft ist es, diesen Zweifel zu betäuben und mit geschlossenen Augen der Zukunft entgegenzugehen.[2]) Der Unsittlichkeit ihres Handelns und Denkens sind sich die Atheisten nicht bewußt; sie haben ihre Ansichten meist aus Eitelkeit, falschem Freiheitsgefühl und anderen sinnlichen Trieben. Ernste Sittlichkeit kommt nach PASCAL nicht zu solcher Unvernunft.[3])

Nachsicht gegen die Ungläubigen. Wenn PASCAL so heftig gegen die Feinde des Christentums vorgeht, so ist er gegen die Ungläubigen im allgemeinen nachsichtiger. Man soll sie zunächst beklagen, weil sie durch ihren Zustand unglücklich sind. Nur im Falle es nütze, solle man sie schelten; aber das schade stets.[4]) In diesem Gedanken ist doch Milde mit dem Bekehrungseifer verbunden.

Wahrer Glaube in allen Religionen. PASCAL äußert sogar Anschauungen über andere Religionen, die eine höchst bemerkenswerte Toleranz ausdrücken. In jeder Religion gibt es nach ihm zwei Arten von Gläubigen.

---

[1]) M. 898 § 5—7. [2]) M. 898 § 8—23.
[3]) M. 898; ähnliche polemische Gedanken in M. 899, 919.
[4]) M. 56.

Im Heidentum sind Polytheisten und daneben Menschen, die einen Gott in der natürlichen Religion verehren. Im Judentum gibt es Gläubige, die ihre Religion sinnlich auffassen, Gesetzesjuden; andere üben rein geistige Frömmigkeit: sie sind die Christen des alten Bundes. Auch im Christentum gibt es diese zwei Klassen: sinnliche Christen, die sich durch den Erlöser von der Liebe zu Gott entbunden glauben, und geistige Christen.[1]) Der heidnische Monotheist verehrt also zusammen mit dem wahren Juden und Christen einen Gott. Die alte Lehre der Apologeten, die in der Lehre der lex naturae fortgeführt wird, schlägt hier durch und zeigt schon ihre Annäherung an moderne Toleranzideen.

Übernatürliche Begründung des Christentums. Doch unterscheidet sich für PASCAL das Christentum von den anderen Religionen sehr wesentlich, zunächst in seiner übervernünftigen Begründung. Alle Religionen und Sekten der Welt haben die natürliche Vernunft, das „lumen naturale", zu ihrem Führer. Nur das Christentum ist genötigt worden, seine Regeln außerhalb der menschlichen Vernunft zu suchen, und hat sie durch Jesus Christus erhalten, der sie den Menschen mitgeteilt hat. Darin besteht gerade der Vorzug des Christentums, daß es nicht auf der menschlichen Vernunft, sondern transzendent begründet ist. Somit ist es Frevel, wenn Lehrer des Christentums, wie die Jesuiten, die göttlichen Regeln außer acht lassen und das Christentum nach ihren eigenen Einbildungen lehren. Indem sie die christlichen Grundsätze verfälschen und annehmlich machen, kommen sie wieder zum Heidentum.[2])

Anpassungsfähigkeit des Christentums. Die heidnischen Religionen sind nach PASCAL so volkstümlich, weil sie nur einen rein äußerlichen Gottesdienst fordern. Doch sind sie damit für die Klugen ungeeignet. Dagegen wäre eine intellektuelle Religion wohl den Klugen angemessen, aber dem Volk ganz unverständlich. Die christliche Religion allein trifft den Mittelweg durch ihre glückliche Mischung und Ergänzung von Äußerlichkeit und Innerlichkeit: sie hebt das Volk innerlich und demütigt die Klugen äußerlich; denn das Volk kann den Geist des Buchstabens

---

[1]) M. 566. [2]) M. 462.

verstehen, und die Klugen müssen ihren Geist dem Buchstaben unterwerfen.[1]) Hier kommt PASCAL wieder auf sein bevorzugtes Prinzip der rechten Mitte, das er freilich etwas äußerlich und sophistisch auf die christliche Religion anwendet. Denn in Wahrheit kommt es ihm im Christentum nicht so sehr auf seine vermittelnde Nützlichkeit an als auf seine streng supranaturale Begründung, deren Notwendigkeit auf der Sünde und Verdammnis des Menschen beruht.

Beweise für die Autorität des Christentums: der Altersbeweis.

Mannigfache Gründe stützen für PASCAL die rein supranaturale Autorität des Christentums. Er führt da die üblichen Beweise an, wie sie seit den Apologeten gebraucht wurden: so den Altersbeweis. Die Dauer des Christentums, das mit der Schöpfung der Welt begonnen hat und, alle Staaten überlebend, bis heute besteht, ist Zeichen der Göttlichkeit dieser Religion.[2]) „Die einzige Religion, die der Natur, der gewöhnlichen Vernunft und unseren Vergnügungen widerspricht, ist die einzige, die immer bestanden hat.“[3])

Der Wunder- und Weissagungsbeweis.

Dann wird für PASCAL das Christentum durch seine einzigartige Überlieferung gestützt, durch die Bibel, die in keiner Weise anzweifelbar ist. Es ist der Beweis durch die Wunder und Weissagungen, wie sie die Schrift vor allem überliefert.[4]) Die Weissagungen sind für das Christentum so wichtig, weil sie sich alle erfüllt haben und damit unwiderleglich die Göttlichkeit des Christentums dartun. Die Prophezeiungen in anderen Religionen haben sich nie erfüllt, sie beweisen daher nichts.[5])

Der moralische Beweis.

Auch den moralischen Beweis zieht PASCAL für die Wahrheit des Christentums heran. Er sagt: „Jede Religion ist falsch, die in ihrem Glauben nicht einen Gott als Urgrund aller Dinge anbetet, und die in ihrer Moral nicht einen Gott als Zweck („objet“) aller Dinge liebt.“[6]) Die Moral kommt aber nur im Christentume zum Ziel; weder andere Religionen noch Irreligiosität fördern sie. Daher kann PASCAL sagen, daß die Christen die Tugenden pflegten und schützten, die Philosophen dagegen die Laster. „Die Christen haben die Tugenden zu Ehren gebracht.“[7])

---

[1]) M. 792. [2]) M. 579. [3]) M. 545.
[4]) M. 144. [5]) M. 3 § 3. [6]) M. 509.
[7]) M. 541. „Les chrétiens ont consacré les vertus.“

Einseitiges Denken gefährdet das Christentum.

Die falschen Religionen erhalten sich nach PASCAL nur dadurch, daß die Menschen nicht genug nachdenken; ja die Atheisten behaupten, daß selbst das Christentum nur durch das mangelhafte Denken bei den Menschen bestehen könne. Auch gibt es Menschen, die viel und tief denken, weil sie es nicht lassen können, und die infolgedessen sich häufig nicht nur von falschen Religionsanschauungen befreien, sondern sogar das Christentum verwerfen. Nur starke Gegengründe können sie davon abhalten.[1]) PASCAL gibt hier zu, daß Denken und Glauben in ihrem ungeklärten Zustand im Menschen in Gegensatz treten können, und daß das einseitige Denken bis in alle Konsequenzen vom Christentum abführe. Der Mensch muß da zur rechten Zeit auch seinem Gefühl das Eingreifen erlauben, so daß er den Übergang vom Denken zum Glauben findet. Der kalte Verstand darf nicht die Wärme des Herzens, das die Notwendigkeit und den Reichtum des Glaubens einsieht, ertöten. Auch im Denken muß ein Mittelweg gefunden werden. Nicht zu wenig denken, damit man nicht im Irrtum bleibt, aber auch nicht das Extrem des Zuviel: wieder PASCALS Lieblingsidee von der richtigen Mitte.

Geringer Wert der Gottesbeweise.

Andererseits scheidet sich PASCAL von der gewöhnlichen Apologetik dadurch, daß er die metaphysischen Beweise für das Dasein Gottes sehr gering achtet; sie ständen der menschlichen Vernunft zu fern und seien zu kompliziert, als daß sie wirklich Eindruck machten. Und ihre Beweiskraft sei doch immer sehr vorübergehend, da die Gründe dem Gedächtnis bald wieder entschwänden. Die Gotteserkenntnis, die sich so ohne Christus, den Mittler, vollziehe, sei daher längst nicht gleichwertig derjenigen, die sich durch Jesus und die Erkenntnis unserer eigenen Elendigkeit vollziehe.[2])

---

1) M. 98.

2) M. 544. WEINGARTEN sagt in seiner Schrift „Pascal als Apologet des Christentums“ (Leipzig 1863) Seite 23 mit Recht, daß sich in dieser Ablehnung der Gottesbeweise durch PASCAL sein Widerspruch gegen jede die Dogmatik vor die Ethik stellende Frömmigkeit äußert. Seine methodische Begründung hat dies bei PASCAL darin, daß er in Religionsfragen die psychologisch-empirische Beweisführung, die in der Ethik ihm möglich ist, weitaus vor der abstrakt-rationalen Argumentation der herrschenden Dogmatik bevorzugt.



Der Gottesbegriff bei Descartes und Pascal.

An diesem Punkte tritt bei PASCAL eine Gedankenwendung ein, welche höchst bedeutsam in der Geschichte des menschlichen Geistes ist: der Gottesbegriff verläßt die Metaphysik und geht über in das Gebiet der inneren Erfahrung und der psychologischen Analyse, wobei er sich als mit dem Moralischen eng zusammenhängend erweist. Noch für DESCARTES hatte der Gottesbegriff nur metaphysischen Wert; er ist notwendige Voraussetzung für die Annahme der Existenz des Gedachten. Am Gottesbegriff löst sich das logische Problem der Realität der Substanz. Ja, DESCARTES lehnt es in dem Überblick zu der vierten Meditation ab, irgendwie in seinen Spekulationen über Gott auch auf das Gebiet der Ethik zu wirken. Er bearbeitet nur das Gebiet der spekulativen Wahrheit, in das er Gott einfügt.

Dagegen hat bei PASCAL der Gottesbegriff nur in der Ethik und der Religion seine Stelle. PASCALS Interesse liegt der metaphysischen Spekulation völlig fern; nur selten begegnen wir ihren Spuren, die ihn mit der Vergangenheit verknüpfen. Durch die Religion gewinnt PASCAL diese neue Einsicht über den Gottesbegriff. Daher ist es natürlich, daß wir ihn bei PASCAL nirgends als rein ethische Größe, sondern immer in engster Verbindung mit religiösen Werten finden. Doch wir werden stets imstande sein, in dem religiösen Gottesbegriff den spezifischen ethischen Grundwert dieses Gedankens mit aufzufinden.

Ablehnung einer Gotteserkenntnis aus der Natur.

Wertvoll ist an dieser Stelle für PASCALS Denken, daß er auch einen Beweis für das Dasein Gottes aus der Natur völlig für sich ablehnt. Er gibt zu, daß einige Menschen von Gott die Erleuchtung haben, Gott in der Natur zu finden. Er aber erkennt ihn nicht in ihr und glaubt auch, daß für die meisten Menschen die Annahme einer solchen Erkenntnis falsch sei.[1]) Das Sinnlich-Natürliche achtet PASCAL viel zu gering, als daß er in ihm die Größe Gottes finden könnte, die sich für ihn allein im Menschen, in seinem sittlichen Zustand und Ziel äußert.

Gotteserkenntnis durch Christus

Die Gotteserkenntnis, die der Gläubige gewinnen soll, erhält er nicht aus eigener Vernunft und Kraft. Sie ist in erster

[1]) M. 71 § 2.

Linie Autoritätserkenntnis, deren Anerkennung praktisch-ethisch vermittelt wird. Es ist nach PASCAL unmöglich und auch unnütz, Gott ohne Christus zu erkennen. Durch die Hilfe Jesu wird der Gläubige nicht von Gott entfernt, sondern kommt ihm näher; keine Demütigung ist es für ihn, daß er einen Mittler braucht. Auch das Höchste immer nur aus eigener Kraft erreichen wollen, ist Eitelkeit und schädigt das gut Vollbrachte in seinem Wert. „Die größte Tüchtigkeit eines Menschen ist seine größte Untugend, wenn er diese seine Tüchtigkeit sich zuschreibt.“ [1]) Von dieser Anschauung wird nicht die Meinung PASCALS getroffen, daß ein nach Selbsterkenntnis ringender Mensch mit göttlicher Hilfe zum Christentum kommen kann; sondern nur die Ansicht bekämpft PASCAL, daß Spekulationen der reinen Vernunft Gotteserkenntnis geben können, da Gott doch eine ethische Größe ist, die der praktischen Vernunft zukommt. Das Ringen nach Selbsterkenntnis wird vielmehr als Vorbereitung anerkannt für die endgültige Erkenntnis, die nur durch Unterwerfung unter die Autorität Jesu zustande kommen kann. Die Einsicht in die eigene Schwäche führt dann zur höchsten Tugend des sündigen Menschen, der Demut. Diese ordnet sich aus praktischen Gründen der übernatürlichen Offenbarung unter, die in Jesus allein die wahre Gottesfurcht vermittelt. Den supranaturalen Charakter der Offenbarung zu stützen ist das Hauptziel von PASCALS Apologetik, das er durch die höchste Wertung der Autorität erreichen will.

Verborgenheit Gottes.

Die Autorität ist um so notwendiger, als Gott auch in der Offenbarung sich noch verborgen hält; die Offenbarungsautorität verlangt also in ihrem eigenen Bezirk vom Menschen die Demut, die das Unfaßbare anerkennt. PASCAL meint, nicht klagen solle man über diese Verborgenheit Gottes, sondern dankbar dafür sein, daß er sich soweit entdeckt habe und andererseits sich dadurch den übermütigen Weisen entzogen habe, die einen so heiligen Gott nicht zu erkennen verdienten. Zwei Arten von Menschen erkennen Gott: die Demütigen, die,

[1]) M. 604. „Quo quisquam optimus est, pessimus, si hoc ipsum quod sit optimus adscribat sibi.“

wenn sie auch noch so hohen Geistes sind, die Niedrigkeit lieben, und die Wahrheitsliebenden, die die Wahrheit anerkennen, wenn sie ihnen auch nicht zusagt.[1]) Diese Wahrheit besteht aber in der Erkenntnis der eigenen Schwäche und Sündhaftigkeit. Daher gehen die beiden Gruppen Menschen doch den gleichen Heilsweg.

Wie die Demut zur Spitze der Ethik, so wird die Verborgenheit des nur in der Autorität erfaßbaren Gottes zum theologischen Prinzip. PASCAL tritt hier auf die Seite der Mystiker gegen die rationalistischen Scholastiker; er befaßt sich nicht mit dem ontologischen Gottesbeweis, sondern kennt nur den Autoritäts- und Erfahrungsbeweis. Die wahre Religion muß nach PASCAL die Verborgenheit Gottes lehren und sie begründen; beides tut das Christentum, dessen Absolutheit damit erwiesen wird.[2]) Daher kann er dazu kommen, die Wahrheit der christlichen Religion gerade in ihrer Verborgenheit, Dunkelheit, in unserem geringen Verständnis für sie, ja in unserer Gleichgültigkeit gegen sie zu erkennen.[3]) Diese Theorie von dem verborgenen Gott wird in PASCALS Dogmatik zu einem der „Fondements“ des Christentums.

Verständnis des Gottesbegriffs aus Analogie zur Mathematik.

PASCALS Interesse an dem Gottesbegriff ist für seine Person ein wesentlich ethisches und praktisch-religiöses. Doch damit wird natürlich nicht ausgeschlossen, daß seine Arbeiten an einer Apologie des Christentums ihn auch zu Auseinandersetzungen über den Gottesbegriff auf dem Boden der Metaphysik veranlaßten. Die Möglichkeit und Vernunftgemäßheit der Gottesidee hat er auf diesem Gebiet stets darzulegen gesucht, wenn er auch dabei die Grenzen unserer Vernunft und die Unsicherheit solcher Spekulationen immer betonte. So sucht er den Begriff Gottes als unendlichen und unteilbaren Wesens aus Analogie zur Mathematik für die menschliche Vernunft faßbar zu machen: ein Punkt, der sich mit unendlicher Geschwindigkeit überall hinbewegt, ist unendlich und unteilbar; denn er ist überall in seiner Ganzheit. Doch welche Erkenntnis gewinnt PASCAL aus diesem Vergleich? Nicht etwa meint er, den Gottesbegriff verstanden zu haben, son-

[1]) M. 842. [2]) M. 143. [3]) M. 909.

dern aus der Tatsache, daß er sich eine ihm unverständliche Existenz durch ein Besserwissen auf einem anderen Gebiete erläutern konnte, folgert er nur, wieviel Unklarheiten uns infolge unseres Nichtwissens noch umgeben müssen; er zieht daraus die Lehre des „ich weiß, daß ich nichts weiß“.[1])

PASCAL liebt es, die Mathematik zur Erklärung religiöser Begriffe heranzuziehen, ohne jedoch damit eine Erkenntnis gewinnen zu wollen. Das Mathematisch-Unendliche, dessen Existenz wir wissen, ohne es als gerade oder ungerade Zahl bestimmen zu können, vergleicht er mit dem Begriff von Gott, dessen Existenz uns ohne Erkenntnis über seine Beschaffenheit feststeht.[2]) Der Vergleich lehrt uns die Grenzen unserer Vernunft auf beiden Gebieten. Aber selbst dieser Vergleich gibt für PASCAL der Vernunft noch zu viel Einsicht in das Transzendente. Denn vom Unendlichen wissen wir doch seine Tatsächlichkeit, wenn auch nicht seine Beschaffenheit. Aber von Gott wissen wir auch seine Tatsächlichkeit nicht. Wir halten sie nur aus einer Analogie zur Mathematik für vernunftgemäß und daher für möglich. Aber ein Wissen ist uns versagt, weil wir nichts, weder Grenzen noch Ausdehnung, mit Gott gemeinsam haben. Nicht die Vernunft, sondern der Glaube verschafft uns Gewißheit von Gottes Tatsächlichkeit, und durch unsere Erhöhung im ewigen Leben werden wir dann seine Beschaffenheit erfahren.[3])

So ist Gott für die menschliche Vernunft doch zuletzt ein völlig unverständliches Wesen, zu dem sie keine erkenntnismäßige Beziehung hat. Die Christen können daher keine Rechenschaft von ihrer Religion geben, sie können nichts beweisen und wollen es auch nicht. Aber damit ist ihr Glaube nicht vernunftwidrig: „Wenn sie auch keine Beweise haben, so fehlt ihnen doch nicht vernünftige Einsicht.“[4])

Das Wettebeispiel.

Daß die vernünftige Einsicht seiner Meinung nach zum Gottesglauben führen müsse, zeigt PASCAL durch sein Beispiel von der Wette. Der Glaube an das Dasein Gottes ist nach

---

[1]) M. 10. [2]) M. 6 § 4. [3]) M. 6 § 6.

[4]) M. 6 § 7—8. „C'est en manquant de preuves qu'ils ne manquent pas de sens.“

Pascal eine Wette, in der man alles gewinnen und nichts verlieren kann;[1]) denn man setzt Endliches, sein Leben, seine Vernunft ein, und kann damit Unendliches, die Seligkeit gewinnen, der gegenüber der Einsatz doch geringwertig ist. Da man wetten muß, so ist es nach Pascal einzig vernünftig, auf Gott seinen Einsatz zu wagen. Das legt Pascal nach den Regeln der Wahrscheinlichkeitsrechnung dar.[2]) Dieser durchaus rationalistische Vergleich fand in Pascals Zeitalter außerordentlichen Beifall. Als Argument für die Religion gegen den Atheismus hatte er im Jahrhundert der Aufklärung große Kraft; auch auf Bayle machte er Eindruck.[3])

In Pascals persönlicher Religiosität spielt meiner Ansicht nach dieser Wettevergleich eine geringe Rolle. Aber in seinem philosophischem Denken müssen wir diesem Argument doch größere Bedeutung beimessen. Er entsprach mit ihm einem Bedürfnis nicht nur seines Zeitalters, dem die Mathematik am nächsten stand, sondern auch seines Verstandes, der nach Klarheit über die Gründe unseres Handelns suchte. Freilich hat dabei sein Beweis nur für denjenigen Sinn, der praktisch-religiös schon des ewigen Lebens sicher ist.

Weitere Wahrscheinlichkeitswerte der Religion.

Die Vernunft bleibt für Pascal mit der wahren Religion verknüpft, wenn sich auch die religiösen Grundwerte der Herrschaft der Logik, des Beweises entziehen, so daß die Vernunft den Menschen in diesem Gebiet nicht mehr leiten kann. Für das Denken bleibt die Religion immer ein unsicherer Wert; daher dürfte man, wenn man im Leben nur für das Sichere arbeiten wollte, nichts für die Religion tun. Doch für wieviel Ungewisses arbeitet man im Leben! Selbst die Sorge für den kommenden Tag hat keinen sicheren Zweck.[4])

Aber diese Ungewißheit ist bei der Religion geringer; denn während die Unsicherheit des Gedankens, daß man morgen noch lebt, immer größer wird, weil wir doch einmal sterben müssen, so hält sich die Sicherheit und Unsicherheit der Religion stetig gleichbleibend die Wage. Da man also vernunftgemäß auch für das Ungewisse sorgen darf, so kann

[1]) M. 6 § 12. [2]) M. 6 § 10—18.
[3]) Bayle, „Dict. hist. et crit.“ Art. Pascal. [4]) M. 331 § 1, 465 § 4.

man sich mit der Religion befassen, deren Wahrscheinlichkeitswert größer ist als der vieler irdischer Ziele.[1])

Diese Reflexion auf Grund der Wahrscheinlichkeitsrechnung zur Begründung unseres Handelns betont PASCAL stark. Er sieht darin mit der Zuversicht des neuen mathematischen Zeitalters die Rechtfertigung menschlicher Handlungen als vernunftgemäß, deren vernünftige Begründung früheren Zeiten unmöglich war. Das Verständnis, das er damit von dem Grund unseres Tuns gewinnt, scheint ihm sehr bedeutungsvoll, er bezeichnet es als das Produkt reinster Geistestätigkeit.[2]) Es ist ihm eine philosophische Einsicht, eine Erkenntnis apriori, zu der ihn die Mathematik führt. Und diese Einsicht der reinen Vernunft gibt für ihn eine Stütze der Ethik und der Religion. Wie merkwürdig! Dieselbe Mathematik führt DESCARTES zum absoluten Rationalismus und zur Ergänzung desselben durch die ontologisch begründete Gottesidee; PASCAL dagegen treibt sie zur Wahrscheinlichkeitsrechnung und zum darauf gestützten Fürwahrhalten des Wahrscheinlichen.

Grenzen der Vernunft innerhalb der Religion.

Daß er aber trotzdem nicht gewillt ist, der Vernunft besondere Rechte innerhalb des Glaubens einzuräumen, beweist er damit, daß er, nachdem vernunftgemäß die Notwendigkeit des Glaubens an Gott dargelegt ist, zur Gewinnung des Glaubens das Opfer der Vernunft verlangt. Sobald die Vernunft zu glauben befohlen hat, soll sie nicht mehr Gottesbeweise suchen, sondern sich bescheiden. Der Wille hat dann daran zu arbeiten, die Leidenschaften, die Sinnlichkeit des Menschen zu unterdrücken. Daneben aber soll er sich auch demütig den Kulthandlungen unterwerfen: Weihwasser gebrauchen, Messen lesen lassen, wenn er auch den Sinn dieser Gebräuche nicht versteht; „natürlich wird auch das Sie zum Glauben führen und Sie verdummen".[3]) Das Wort ist schlim-

---

[1]) M. 331 § 1—2. [2]) M. 331 § 3—4.

[3]) M. 6 § 21—22. „Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira." WEINGARTEN a. a. O. Seite 42 bemerkt, daß bei MONTAIGNE ein ähnliches Diktum stehen soll: „Il nous faut abêtir pour nous assagir." Meiner Ansicht nach enthält dieser Gedanke MONTAIGNES den Rat, man solle sich möglichst versinnlichen, um als Naturwesen glücklicher zu werden. Eine Ähnlichkeit zu PASCALS Gedanken, der den Menschen ver-



mer als der Gedanke, den PASCAL dadurch ausdrücken will. Er ist der übermütigen Vernunft im Gebiet der Religion gram und will in dem Menschen naives religiöses Gefühl entbinden. Dazu dient ihm auch die Kulthandlung, die dem Verstande nichts zu tun gibt, aber die das religiöse Gefühl auslösen und damit zum Glauben führen kann.

Und daß er mit diesem Wort nur die erhabene Torheit des Christentums bezeichnen will, erkennt man auch aus dem Erfolg, den er für solch vernunftwidriges Handeln verspricht. Ethische Güter, Christentugenden gewinnt der Mensch daraus für sich; er wird „treu, ehrenhaft, demütig, dankbar, mildtätig, ein aufrichtiger Freund, wahrhaftig".[1]) Wenn solche sittlichen Werte zu gewinnen sind, darf der Mensch sich nicht fürchten, sein Vernunfturteil zurückzudrängen. Denn diese praktischen Lebenswerte stehen PASCAL unendlich höher als alle Erkenntnisse, die sein mathematischer Verstand ihm verschafft hat.

Der Religion ist es wesentlich, daß sie auf den Willen, nicht auf den Verstand wirkt. „Gott will mehr auf den Willen einwirken als auf den Geist."[2]) Daher dient auch die natürliche Schwäche der menschlichen Vernunft dieser Absicht Gottes. Denn „die vollkommene Klarheit würde dem Geist nützen und dem Willen schaden. Den Hochmut demütigen!"[3]) So muß der Mensch, der nach Glauben verlangt, es lernen, sein Verstandesurteil unterzuordnen. Doch auch hier weiß PASCAL die Grenzen für die Ausschaltung der Vernunft in der Religion zu ziehen; er warnt vor dem Extrem und rät zu dem Mittelweg. „Zwei Übertreibungen: die Vernunft ausschließen, nur die Vernunft zulassen."[4]) Also dies beides ist nach PASCALS Ansicht falsch. Nur ist er gezwungen, die Gefahren, die die Vernunft dem Glauben bringen kann, mehr zu betonen, weil diese in seiner Zeit besonders hervortraten.

An ein Ausschließen der Vernunft aus der Religion dachte er nicht. Das beweist auch der Ausspruch: „Unterwirft man

---

sittlichen will, ist also keinesfalls vorhanden. Das Wort „abêtir" hat PASCAL vielleicht von MONTAIGNE entlehnt, aber diesem Ausdruck gibt er einen ganz anderen Sinn. Vgl. auch S. PRUDHOMME a. a. O. S. 295—297.

[1]) M. 6 § 23—24. [2]) M. 108.

[3]) M. 108. „Abaisser la superbe!" [4]) M. 416.

alles der Vernunft, so hat unsere Religion nichts Geheimnisvolles und Übernatürliches. Stößt man die Prinzipien der Vernunft um, so ist unsere Religion widersinnig und lächerlich."[1]) Stärker kann er die Bedeutung der Vernunft für den Glauben nicht hervorheben. Man sieht daraus, daß man einen Ausspruch wie den vom „abêtir" nicht übertreiben darf; denn PASCALS Streben ging auf ein Zusammenarbeiten von Vernunft und Glauben, wie es bei einem so hohen und wissenschaftlich beanlagten Geist selbstverständlich ist. Das kennzeichnet auch sein Ausspruch: „Unterwerfung und Benutzung der Vernunft, darin besteht das wahre Christentum."[2])

Und welche Aufgabe die Vernunft für PASCAL innerhalb der Religion hat, das zeigt er dadurch, wie er die Frömmigkeit vom Aberglauben scheidet und die Gefahr darlegt, die der Aberglauben für den frommen Glauben enthält.[3]) Die Vernunft hat die Religion vor dem Aberglauben zu schützen.

Die Erklärung der Doppelnatur des Menschen durch das Christentum.

Wenn so die Vernunft dem Glauben mancherlei Dienste zu leisten hat, so bleibt sie den Grundfragen der Religion doch fern. Gerade sie ist ja an der Aufgabe gescheitert, innerhalb des natürlich-sittlichen Lebens ein Verständnis der zwei Naturen im Menschen zu ermöglichen. Dieses Problem nimmt die Religion auf, und seine Lösung gibt ihr die entscheidende Bedeutung als erlösende Wahrheit.

Das Problem wird nach PASCAL gestellt durch die Tatsache, daß der Mensch als natürliches Wesen elend, hilflos, unglücklich ist; er ist unwissend über sich, und auf seine vielen Fragen bleibt das Universum stumm. Viele ergeben sich in diesen Zustand; der denkende Mensch kann das nicht, er fordert einen Gott, der Welt und Menschen geschaffen und in ihr für diese seine Spuren hinterlassen hat.[4]) Die Welt allein kann trotz aller Zerstreuung den Menschen dauernd nicht befriedigen; sie ist hohl und nichtig.[5]) Und unglücklich muß der Mensch in seinem natürlichen Zustand werden, wenn er stets will und niemals kann. So ringt er beständig nach Glück, nach Wissen, ohne es gewinnen und ohne auf dieses

---

[1]) M. 453. [2]) M. 520. [3]) M. 628 § 1.
[4]) M. 3 § 1—2. [5]) M. 47.

Streben verzichten zu können. Selbst die Skepsis radikal durchzuführen, ist ihm unmöglich: „Il ne peut même douter.“[1]) Dieses stete Suchen nach Wahrheit und Glück bei den Menschen, wobei sie nur Elend und Ungewißheit finden, sollen sie als Sehnsucht nach Gütern empfinden, die sie früher genossen, die ihnen aber als Strafe für ihre Sünde entzogen sind.[2])

Der elende Zustand des Menschen lehrt ihn also seine Sündhaftigkeit erkennen; Gott aber hat ihm nun so viel Spuren seines Wirkens gegeben, daß er aus diesem Elend herauskommen kann.[3]) Dieses Licht leuchtet ihm auch in der Größe, die er dennoch in sich selbst entdeckt. Groß ist an ihm, daß sein Zustand ihm als elend auffällt. Das Tier ist in gleicher Lage wie der Mensch und ist nicht unglücklich. Der Mensch aber bekennt durch die Einsicht von seinem Elend, daß er einen besseren Zustand verloren hat, nach dem er sich sehnt. Denn man begehrt nur etwas, was man kennt und entbehren muß.[4]) Diese Erkenntnis des Menschen macht ihn groß in seinem Elend, daß er, je mehr sein Verstand zunimmt, sein Unglück einsieht.[5]) Je stärker ihr Verstand ist, desto mehr Einsicht haben die Menschen auch für Größe und Elend ihrer Natur. In drei Klassen ordnen sie sich für PASCAL nach den Graden dieses Verständnisses, in gewöhnliche Menschen („le commun des hommes“), Philosophen und Christen. Die Christen haben also das tiefste Verständnis für den sittlichen Zustand des Menschen, weil die Religion ihnen diesen erst völlig erklärt.[6])

Daß die Philosophie nicht dazu ausreicht, das Wesen des Menschen zu erklären, führt PASCAL in einem längeren Abschnitt der „Pensées“ aus,[7]) wo er zunächst die Unfähigkeit des Dogmatismus, die Zweifel der Skepsis zu widerlegen, aufdeckt; alle Fragen der Skepsis liefen zuletzt auf die nach unserem Ursprung hinaus, die der Dogmatismus nicht beantworten könne. In diesem Kampf der Ansichten muß der Mensch Partei ergreifen; denn will er neutral bleiben, so schlägt er sich damit auf die Seite der Skepsis, die als kon-

[1]) M. 206. [2]) M. 858. [3]) M. 916, 915. [4]) M. 381.
[5]) M. 387. [6]) M. 208. [7]) M. 536.

sequent negativ ihm gar keine Aufklärung gibt. Daher ist die Lösung des Problems auf diesem Boden nicht möglich. Nur auf einer höheren Stufe der Erkenntnis, in der Religion, gibt es Klarheit.[1]) Die unfähige Vernunft, die törichte Natur müssen schweigen, da sie das Rätsel nicht lösen können. Der Glaube an Gott aber gibt die Lösung: der Mensch ist aus seinem Stand der Unschuld und Wahrheit durch den Sündenfall in seine jetzige mangelhafte und elende Lage gekommen; nur noch eine Erinnerung an seine frühere Größe ist ihm geblieben. Daher hat er jetzt seine Doppelnatur.[2])

Die Erbsünde.

Wie der Mensch dazu kommt, noch jetzt unter jener ersten Sünde durch ihre Vererbung zu leiden, ist nach PASCAL ein Mysterium; mit unserer Vernunft läßt es sich nicht in Einklang bringen, es erregt bei ihr den stärksten Anstoß. Aber ohne dieses Mysterium bleiben wir uns selbst mit unserer Doppelnatur unbegreiflich. Und die Unbegreiflichkeit des Menschen ist schwerer zu ertragen als dieses unverständliche Mysterium.[3]) Die Tatsache dieses Geheimnisses weiß PASCAL wohl aber religiös zu erklären: Gott wollte unserer Vernunft die Beschaffenheit unseres Wesens verborgen sein lassen, so daß wir nicht durch die Leistung unseres Geistes, sondern allein durch demütige Unterwerfung unseres Herzens unter Gott zur Klarheit über uns selbst kommen können.[4])

Zwei Glaubenswahrheiten geben uns erst die einzig richtige Erkenntnis vom Menschen: 1. Der Mensch war rein aus der Hand Gottes hervorgegangen, stand über aller Natur, war Gott ähnlich und nahm teil an der Gottheit. 2. Er ist durch den Sündenfall gesunken und dem Tier in seiner Natur ähnlich geworden. Die heilige Schrift unterstützt nach PASCAL durchaus diese einzig mögliche Erklärung der menschlichen Natur in ihrem Kontrast von Größe und Elend.[5])

Nur der Glaube kann daher den Menschen durch wahre Selbsterkenntnis auch zur rechten Sittlichkeit führen. Den Abstand seines früheren glücklichen Zustandes bei Gott von seinem jetzigen unglücklichen der Gottesferne kann nur Gott

---

[1]) M. 536 § 1—15. [2]) M. 536 § 16—19. [3]) M. 536 § 20—23.
[4]) M. 536 § 24. [5]) M. 605.

durch Gnade verschwinden lassen. Er ist des Menschen einziges Heil; ohne ihn kommt er nie zu reinem sittlichen Leben. Denn der Mensch hat mit Gott allen Maßstab für das Gute verloren, nur mit Hilfe Gottes kann er diesen sich wiedergewinnen.[1])

Die Erkenntnis seiner Doppelnatur ist dem Menschen notwendig.

Wer also das Elend seiner menschlichen Natur erkannt hat und Besserung wünscht, der wird das Christentum, das Mittel und Hilfe dazu verspricht, achten und nach seiner Wahrheit streben.[2]) Denn das Christentum ergänzt die Erkenntnis von der Schwäche des Menschen durch die Aufklärung über seine Größe, es erklärt die menschliche Doppelnatur. Das alleinige Wissen um sein Elend könnte den Menschen ganz auf die Stufe der Tiere herunterdrücken; wenn er nur um seine Größe wüßte, so wäre seine Überhebung zu fürchten. In gänzlicher Unwissenheit über beides darf er nicht bleiben. Am sichersten kommt er also zur sittlichen und religiösen Besserung durch klares Wissen um seine doppelte Anlage.[3]) Und aus sich heraus kann er diese Einsicht gewinnen: „Zweierlei unterrichtet den Menschen über seine ganze Natur: der Instinkt und die Erfahrung.“[4]) Der Instinkt bezeichnet hier offenbar die Erinnerung und den Drang nach seiner früheren Glückseligkeit und Sündlosigkeit, die Erfahrung gibt die Erkenntnis seines gegenwärtigen elenden Zustandes.

Unschuld und Sündenfall des Menschen und ihre ethischen Folgen.

In seinem Stande der Unschuld hat der Mensch auch der Welt ganz anders gegenübergestanden; damals bestand seine Würde in der Beherrschung und Benutzung der Welt, wie auch die eigene Sinnlichkeit ihm willig diente. Im Stande seines Elends muß er sich von der Welt und mit ihr von den eigenen sinnlichen Trieben trennen und sich ihnen nur zur Demütigung unterwerfen. Das ist jetzt seine Würde.[5])

In größerem Zusammenhang sind die Gedanken PASCALS über die zwei Naturen des Menschen noch in einem Fragmente dargestellt, das PASCAL wohl aus Anlaß eines „discours“, den er seinen Freunden hielt, niederschrieb.[6]) Für die religiöse Begeisterung in diesem Fragment ist die mehrfach auftretende

---

[1]) M. 536 § 25—28. [2]) M. 184. [3]) M. 507.
[4]) M. 562. [5]) M. 477. [6]) M. 147.

Form der „Prosopopée“[1]) bezeichnend, in der PASCAL Gott redend einführt. Vieles ist Wiederholung häufig auftretender Gedankengänge, die wir nur anzudeuten brauchen.

Ausgang ist das Problem von Größe und Elend des Menschen, dessen Lösung die wahre Religion geben muß. Sie muß uns Gott, die Notwendigkeit unserer Liebe zu ihm zeigen, daß wir nur mit seiner Hilfe uns von unserer sinnlichen, verfinsterten Natur losreißen und bei ihm frei und glücklich werden können. Die Philosophie vermag dies ebensowenig wie andere Religionen, etwa der Islam.[2]) Aber innerhalb des Christentums gibt „die Weisheit Gottes“ die Lösung durch die Geschichte des Sündenfalls. Durch diesen Abfall sind die zwei Naturen in dem Menschen und ihr Streit entstanden.[3])

Der Mensch kann nun aus eigener Kraft seinem Elend nicht abhelfen. Daran hindert ihn sein Stolz, der ihn von Gott entfernt hat, und seine Sinnlichkeit, die ihn an die Erde fesselt. Die Philosophen haben bei ihren Versuchen, dem menschlichen Elend abzuhelfen, immer eine von diesen beiden Stützen menschlichen Elends gestärkt, während sie die andere einrissen, die Dogmatisten den menschlichen Stolz, die Skeptiker die menschliche Sinnlichkeit.[4]) Wahre Hilfe kann nicht aus unserer Vernunft kommen, sondern nur von der Gnade Gottes. So müssen wir in Gott unser einziges Heil sehen und ihn lieben. Unser jetziger Zustand ist die Buße, die uns Gott aufgelegt hat. Auf die Gnade, mit ihm wieder vereinigt zu werden, dürfen wir aber hoffen.[5])

PASCAL wendet sich dann besonders gegen den Einwand, eine Vereinigung Gottes mit dem Menschen sei unmöglich. Wohl kann eine solche Ansicht aus der Betrachtung unserer Niedrigkeit und unseres Abstandes von Gott hervorgehen. Aber wenn wir ehrlich sind, müssen wir zugeben, daß wir viel zu tief stehen, als daß wir ermessen können, was Gottes Mitleid zu schaffen vermag. Denn wir haben kein Recht,

1) M. 147 II, Überschrift.
2) M. 147 § 1—5.
3) M. 147 § 6—9.
4) M. 147 § 10—11; ähnlich: M. 840, 841, 602 § 1—5.
5) M. 147 § 13—14.

Gottes Barmherzigkeit Grenzen zu setzen. Wie können wir etwas von Gott wissen, die wir nichts von uns wissen? Vermessenheit liegt also in dem Urteil, Gott wäre es nicht möglich, uns seiner Gemeinschaft teilhaftig zu machen. Gott fordert von uns Liebe und wird uns dafür wieder lieben; das Maß seiner Liebe kennen wir nicht. PASCAL findet, daß in solchen Reflexionen, die Gottes Barmherzigkeit für den Menschen beschränken wollen, eine unerträgliche Überhebung trotz aller scheinbaren Demut enthalten sei. Denn wahre Demut muß bekennen, daß der Mensch von Gott nichts wissen kann.[1])

Aber durch seinen Glauben darf der Einzelne wohl überzeugt sein, daß Gott ihn zu sich zieht, und diese Gewißheit kann kein Mensch ihm rauben; denn sie gibt das individuelle Glaubensempfinden. PASCAL weist damit auch auf die Unbescheidenheit und Unrichtigkeit der Verallgemeinerung solcher Urteile auf einem Gebiete hin, wo zuletzt nur das religiöse Gefühl des Einzelnen über Gewiß und Ungewiß entscheidet.

Zum Schluß führt PASCAL aus: Gott will von uns keinen Glauben, ohne daß wir dazu vernünftige Gründe haben; er ist kein Tyrann. Doch braucht Gott uns nicht Rechenschaft von allen Dingen zu geben. Er zeigt uns überzeugende Beweise seiner göttlichen Macht; auf diese hin müssen wir zuversichtlich an seine Lehren und seine Führung glauben, wenn wir auch ihren Zusammenhang und Zweck nicht verstehen. Ebenso können wir häufig nicht die Tatsachen ergründen, an deren Existenz wir dennoch glauben sollen.[2])

Gott bietet so das Heil allen, die ihn suchen; denen aber, die sich durch ihr Widerstreben desselben unwürdig gemacht haben, verweigert er die Errettung. Das geschieht durch die Art, wie Gott sich verhüllt, daß er nur den Gläubigen sichtbar ist. Nicht mühelos ist jetzt das Heil erkennbar, da sonst Gute und Böse sich nicht schieden. Aber für die Suchenden muß es kenntlich sein, wie Jesus auch unverkennbar war.[3]) Darin liegt für PASCAL die Weisheit des göttlichen Heilsratschlusses.

---

[1]) M. 147 § 15—18; 117. [2]) M. 147 § 19. [3]) M. 147 § 20—22.

In allen diesen Ausführungen ist es deutlich, daß für PASCAL der kirchliche Supranaturalismus die absolute Voraussetzung aller Religion ist. Seine Apologetik sucht nicht die Religion in der Allgemeinheit und Notwendigkeit des religiösen Gedankens, wie später der Deismus und Rationalismus, sondern in der Erkenntnis von der Notwendigkeit und Erfaßbarkeit einer rein supranaturalen Offenbarung. Darin folgt er durchaus der Kirchenlehre; nur die Art, wie er diesen Supranaturalismus an allgemeine Postulate und Voraussetzungen anschließt, ist neu und allerdings psychologisch sehr fein und tiefsinnig.

Dogmatische Ausgestaltung dieser Anschauungen.

Dieser eigenartig begründete Supranaturalismus erhält für PASCAL seine Stütze in der Heilsgeschichte, deren erster Teil vom Sündenfall bis zum Kommen Jesu Christi ging, deren zweiter jetzt begonnen hat und fortdauert innerhalb der wunderbar sich stets erhaltenden christlichen Kirche.[1]) In der Verbindung mit diesen Gedanken gewinnen dann jene sittlich-religiösen Grundsätze PASCALS ihre dogmatischen Werte.

Der Glaube ist Herzenssache.

Der Glaube an die Offenbarung ist es also, der nach PASCAL den Menschen der wahren Sittlichkeit rettet. Und das religiöse Gefühl wird nicht durch die Vernunft gewonnen, wenn es auch nicht widervernünftig ist. Sein Sitz ist nicht der Geist des Menschen, sondern das Herz; daher hat der Glaube auch ganz andere Wertungen als die Vernunft: „Das Herz hat seine Gründe, die die Vernunft nicht kennt.“ [2]) Das Herz ist erfüllt von zwei natürlichen Liebesrichtungen: von Liebe zu Gott und Liebe zu sich selbst. Eine von diesen beiden muß herrschen, die andere unterdrückt werden. Meistens liebt der Mensch nur sich, und über der Eigenliebe geht die Liebe zu Gott verloren. Redet bei dieser Wahlentscheidung etwa die Vernunft?[3]) Nach PASCALS Ansicht ist die Antwort: nein. Denn der Egoismus ist für ihn widervernünftig. Wenn der Mensch die Gründe des Herzens durch die Vernunft unterstützt, muß er Gott lieben. Das Herz bleibt damit doch die Quelle des Glaubens: „Das Herz fühlt Gott,

---

[1]) M. 461.

[2]) M. 11. „Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point.“

[3]) M. 11.

nicht die Vernunft. Gott dem Herzen nahe, nicht der Vernunft: das ist Glaube."[1])

Um darzulegen, wie berechtigt diese Begründung des Glaubens im Herzen sei, weist PASCAL darauf hin, wie viele Grundwahrheiten unseres Lebens aus dem Herzen, aus einem intuitiven Gefühl hervorgehen. Raum, Zeit, Bewegung können wir nicht beweisen, wir fühlen ihre Tatsächlichkeit instinktmäßig. Unsere Vernunft ist damit wieder an ihre Grenze gelangt, die sie bescheiden anerkennen muß. Diese Wahrheiten, die der Mensch „par instinct et par sentiment" gewinnt, schätzt PASCAL sehr hoch; in ihre Reihe fällt vor allem auch die Religion, die daher keines Beweises bedarf für die, welche sie „par sentiment du coeur" als gewiß erkannt haben. „Aber denen, die es [dies Gefühl] nicht haben, können wir sie [die Religion] nur durch Raisonnement geben, indem wir abwarten, daß Gott sie ihnen durch Gefühl des Herzens gibt, ohne welches der Glaube nur menschlich und unnütz zum Heil ist."[2])

Das sind die Stellen, auf die sich JACOBI unaufhörlich beruft und die in der Tat die Religionsphilosophie JACOBIS antezipieren. Allerdings richtet JACOBI seinen Glauben unmittelbar auf Gott und nicht auf Sündenfall, Menschwerdung und Kirche wie PASCAL; dabei findet er ihn auch in aller Religion irgendwie enthalten, nicht im Christentum allein. Das ist die charakteristische Differenz des kirchlichen exklusiven Supranaturalismus und des modernen sozusagen inklusiven Supranaturalismus, der, wo er nur Spuren übernatürlicher Offenbarung findet, sie als gleichartig wertet. PASCAL steht aber hier durchaus zu der älteren Geisteswelt, von der sein ganzes Denken bedingt ist. Die Übereinstimmung zwischen PASCAL und JACOBI liegt in der prinzipiellen Scheidung von Vernunft und Glauben, die in den getrennten Funktionen von Kopf und Herz sich nur selten und schwach berühren.

Der Glaube ist Geschenk Gottes.

PASCAL spricht es deutlich aus, welch untergeordnete Bedeutung für den Glauben nach seiner Ansicht die vernunft-

[1]) M. 13. „C'est le coeur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi: Dieu sensible au coeur, non à la raison."

[2]) M. 420.

gemäßen Hinleitungen zur Religion haben. Die Vernunft hat zwar hodegetischen Wert für den Glauben, sie gibt aber nie den Kern des Glaubens. „Der Glaube ist verschieden vom Beweis; der eine ist menschlich, der andere ein Geschenk Gottes.“[1]) Den Glauben legt Gott in das Herz, und der äußere Grund, den der Mensch sich für diesen Glauben sucht, ist häufig nur das Mittel, durch das Gott auf den Menschen gewirkt hat. „Aber dieser Glaube ist in dem Herzen und sagt nicht „scio“, sondern „credo“.“[1]) So ist der Glaube, der die Grundlage der wahren Sittlichkeit gibt, in seinem Gehalt göttliche Offenbarung, die Gott dem Menschen ins Herz legt. Den Grund für diesen Glauben, mit dem der Mensch seine Vernunft abfindet, schließt er erst a posteriori an irgend eine äußerlich mit seinem Erlebnis zusammenhängende Erfahrung an.

Einfluß des Willens auf den Glauben. Wenn auch der Glaube in seiner Vollendung dem Menschen geschenkt wird, so kann der Mensch immerhin diesem Geschenke Gottes entgegenkommen und muß es, damit sich sein Verlangen nach Glauben bewähre. In dieser Richtung fördert der Wille des Menschen den Glauben ungemein; denn er kann den Geist zu den dem Glauben förderlichen Dingen führen und ihm diese auch durch die Art, wie er sie dem Geist darstellt, annehmlich machen.[2]) Es ist die „art de persuader“, welche so auch dem Glauben in jedem Menschen nützlich ist. Auf diesem Wege ist auch eine Beeinflussung des Menschen möglich von seiten anderer, um ihn dem Glauben zuzuführen; auf Menschen, die die Religion verachten oder fürchten, kann man so einwirken. PASCAL rät, man solle ihnen zuerst zeigen, daß die Religion nicht vernunftwidrig sei; dadurch wird sie achtenswert, verehrungswürdig; denn sie gibt dem Menschen Klarheit über seinen Zustand. Wenn dann die Vernunft beruhigt ist, kann man den Willen beeinflussen durch die Darstellung der Religion als liebenswert, weil sie das höchste Gut verheißt. Damit wird man bei Guten das Verlangen nach der Religion erwecken.[3])

Mittel, die zum Glauben führen. Jedenfalls will PASCAL nicht, daß die Vernunft allein mit Gründen zum Glauben bestürmt wird. So sagt er an anderer

---

[1]) M. 58. [2]) M. 348. [3]) M. 69.

Stelle, zwei Mittel gebe es, um die Wahrheiten der christlichen Religion überzeugend darzulegen: die Vernunft und die Autorität des Redenden. Es sei aber ein Fehler, daß man immer nur den Weg der vernünftigen Überzeugung einschlage; denn die Vernunft sei zu allem bestimmbar. Er hält es für besser zu fordern: „Das mußt du glauben; denn die Schrift, die es sagt, ist heilig."[1]) Dies Wort ist leicht verständlich bei PASCAL, der ja ein Zurückdrängen und eine Demütigung der Vernunft im Glauben stets verlangte.

Diese Mittel PASCALS, um zum Glauben zu führen, sind mehr spezieller, pädagogischer Art. Allgemein grundlegend als Mittel zum Glauben aber sind: die Vernunft, die Gewohnheit und die Inspiration. Die christliche Religion allein hat Vernunft, sie verlangt aber in ihren wahren Kindern Offenbarung, Inspiration. Sie schließt zwar die Vernunft und die Gewohnheit für den Glauben nicht aus, aber beide sind ihr doch nur Vorstufen der Erziehung zum Glauben und bleiben auch nur solche Hilfsmittel.[2]) Wenn der Geist dem Glauben gewonnen ist, so muß die Gewohnheit den Glauben festigen. Wie die Begriffe Raum und Zeit, so muß auch der Glaube dem Menschen Gewohnheit werden.[3]) Diese Gewöhnung bestärkt und bereichert den Menschen in seinem Glauben. Dann muß er „sich durch Erniedrigungen den Inspirationen darbieten, die allein die wahre und heilsame Wirkung hervorbringen können".[2]) Der Hauptwert bleibt also in der Religion die Offenbarung und zwar die an die supranaturale Grundoffenbarung sich anschließende individuelle Offenbarung und Inspiration.

Für PASCAL wird also der Glaube nicht zu einem Resultat von Vernunftüberlegungen, sondern er weiß, daß das Streben nach Glauben persönliche Opfer, Geduld, Entsagung fordert. Doch diese Aufgabe erfüllt der Christ nie vergeblich: „Es ist gut, wenn man müde und matt vom erfolglosen Suchen nach dem wahren Gut ist, damit man die Arme nach dem Befreier ausstreckt."[4]) Darin äußert sich PASCALS christliche Demut, deren augustinisch-jansenistischer Charakter unverkenn- Der Glaube verlangt Opfer.

[1]) M. 37. [2]) M. 83. [3]) M. 9. [4]) M. 168.

bar ist. Ähnliches spricht er in einem Trostzuspruche aus: man darf das Heil, das man trostlos erhofft, nicht als aus eigener Kraft hervorgehend erwarten, sondern gerade dadurch, daß man in nichts auf sich vertraut, kann man die Gnade erhoffen.[1]) Immer ist die Einsicht in die eigene Schwäche und Ohnmacht die Vorbedingung zur Erlösung.

Der Weg zum Glauben und zur Frömmigkeit ist also sehr mühevoll, aber nicht durch den Glauben, der in uns Platz greift, sondern durch den Unglauben, der uns noch erfüllt. Unsere sinnliche Verdorbenheit widersetzt sich der Reinheit Gottes. Daher leiden wir in dem Maße als unsere natürliche Lasterhaftigkeit sich der übernatürlichen Gnade entgegenstellt. So entsteht der Zwiespalt und Kampf in uns, den wir aber nicht Gott zur Last legen dürfen. Wenn Gott uns diesen Kampf nicht brächte, blieben wir in dem Unglück unserer trägen Sinnlichkeit, und unsere bessere geistige Natur verkäme.[2]) Der Kampf für den Glauben gegen unsere sinnliche Natur ist notwendig, damit der sittlich-religiöse Mensch in uns Freiheit erlangt.

Das Wunder, seine sittlich-religiöse Bedeutung.

Das äußere Wunder für sich allein wertet PASCAL unter den Mitteln zum Glauben sehr gering. Der Unglaube verlangt es zu seiner Bekehrung und wird dadurch doch nicht bekehrt. Das Wunder schien unseren geistigen Horizont zu begrenzen; nachdem es aber geschehen ist, spekuliert unser Geist weiter, betrachtet es nur als Ausnahme und ist nicht bekehrt.[3]) Also zum Glauben führen Wunder nicht. Aber PASCAL meint, daß die Wunder und Prophetien unserer Religion, wenn sie auch nicht absolut überzeugend seien, doch die Vernunft befriedigen und abfinden könnten. Nach seiner Überzeugung hindert nicht die Vernunft den Menschen am Glauben, sondern immer die Sinnlichkeit. Diese wird aber niemals durch die Vernunft, die von äußeren Wundern überzeugt ist, überwunden, sondern nur durch das innere Wunder der göttlichen Gnade, die dem Menschen hilft und allein Glauben gibt.[4]) Nicht ein sichtbares Wunder überzeugt also den Menschen und bekehrt ihn wirklich: das wäre doch zu bequem.

---

1) M. 177. 2) M. 259. 3) M. 288. 4) M. 292.

Die wahre Bekehrung ist ein Zunichtewerden des Menschen vor Gott in der Anerkennung der eigenen Strafwürdigkeit, in der Erkenntnis unseres unendlichen Entferntseins von Gott, mit dem uns nur ein Mittler, Christus, in Verbindung setzen kann.[1]) Nicht ein äußerer sinnlicher Überzeugungsakt, sondern ein inneres Erlebnis führt zur Bekehrung. Die einzelnen Wunder als historische Faktoren sind also nach PASCAL für den Glauben nur nebensächlich; aber die Wunder der Heilsgeschichte im Zusammenhang mit dem Wunder der Bekehrung sind für ihn entscheidend. Ihr hoher Wert steigert dann übrigens auch die Bedeutung des Einzelwunders.

Das Christentum ist unabhängig von der Bildung.

Der Mensch erhält den christlichen Glauben als ein Geschenk Gottes und gewinnt ihn nicht aus vernünftiger Überlegung. Dadurch unterscheidet sich das Christentum von anderen Religionen, die durch Vernunftgründe zum Glauben kommen zu können meinen, was unmöglich ist.[2]) So kommt es auch, daß die christliche Religion an keinen menschlichen Bildungsgrad gebunden ist, daß die einfachen und ungelehrten Menschen glauben können, ohne Vernunftgründe anführen zu müssen, wenn Gott ihnen die Liebe zu ihm und den Haß ihrer selbst schenkt. Gott bringt die Herzen zum Glauben, und erst dieser von Gott gegebene Glaube ist fest und nutzbringend;[3]) aus ihm geht die sittliche Wandlung des Menschen hervor. Hier kommt der religiöse Immanenzstandpunkt PASCALS ganz deutlich zutage; allein er ist bei ihm stets mit dem äußeren exklusiven Supranaturalismus verbunden. An diesem Punkt treffen die verschiedenen Geistesrichtungen zusammen, die PASCAL innerlich zu vereinigen sucht, das Moderne und das Alte.

Der Glaube nur auf Grund von Offenbarung.

Doch PASCAL erkennt das isolierte immanente Glaubensbewußtsein durchaus an. Die Menschen, welche ohne Kenntnis der Propheten und ohne Vernunftgründe rein nur durch die Offenbarung Gottes gläubig sind, sind dennoch gute Christen. Zwar können sie selbst nicht darlegen, daß sie durch Offenbarung bekehrt sind. Aber andere Christen können an ihnen die Spuren göttlicher Offenbarung nachweisen.

---

1) M. 846. 2) M. 359. 3) M. 855.

Jedenfalls sind diejenigen besonders gottbegnadet, die so rein und einfältig glauben. „Zweifellos ist der Geist Gottes auf ihnen und nicht auf den anderen.“[1])

Als unchristlich ausscheiden läßt Pascal nur zwei Extreme: einmal die übergroße Leichtgläubigkeit, die ohne zu denken alles glaubt, daher nicht mit innerem Leben am Glauben hängt und beim Aberglauben endet; andererseits das Freidenkertum, das willkürlich allen Glauben abweist, ohne zu prüfen. Zwischen diesen Extremen befinden sich die wenigen wahren Christen. Doch die, die in einem sittenreinen Leben Gott suchen, ebenso wie die, die aus Herzensgefühl gläubig sind, stehen dem wahren Christentum nahe.[2])

Vernunft und Offenbarung im Christentum.

Im allgemeinen muß auch die Vernunft der Menschen mit Gründen bedacht werden. Und nach Pascal hat Gott es sehr milde angeordnet, die Religion in den Geist durch Gründe und in das Herz durch Gnade eingehen zu lassen. Auf anderem Wege kann die Religion dem Menschen nicht gegeben werden. Denn sie durch Gewalt und Drohungen einpflanzen bedeutet nicht Religion, sondern Furcht hervorbringen.[3]) Das Christentum herrscht also durch Liebe und Milde, sein Wesen wird durch keine Gewalt berührt. Während das Gesetz, wie es auf den Juden lag, immer gebietet und verbietet, ohne dem Menschen die Befolgung dieser Befehle zu ermöglichen, spendet das Christentum die Gaben, welche den Menschen zu einem christlichen Leben befähigen. „Das Gesetz verpflichtete zu dem, was es nicht gab, die Gnade aber gibt auch, wozu sie verpflichtet.“[4])

Die Gnade Gottes versittlicht den Menschen.

Die Gnade, die uns Gott schenkt, befähigt uns erst zu einem sittlich-guten Leben, wie das Christentum es von uns verlangt; und diese Gnade gibt uns Gott aus reinem Erbarmen wider unser Verdienst. Zwar übt Gott auch seine vollkommene Gerechtigkeit aus, so gegen die, welche er verworfen hat. Doch weit auffallender ist für Pascal das Erbarmen Gottes für die Erwählten, weil es völlig unfaßbar ist. Von der göttlichen Gerechtigkeit können wir uns nach unserem menschlichen Gerechtigkeitsgefühl eine Vorstellung machen,

---

[1]) M. 847. [2]) M. 515. [3]) M. 652. [4]) M. 653.

aber das Erbarmen Gottes ist für uns unbegreiflich, unendlich.[1]) So erhebt Gott den Menschen aus seinem Elend, um ihn zu sich ziehen zu können. Er hilft ihm zur Besserung, so daß der Mensch der Verbindung mit Gott würdig wird.[2]) Er erläßt uns die Folgen unserer Sünden, die uns vernichten müßten, wenn sie nach Gerechtigkeit allein verfolgt würden. Das Erbarmen Gottes errettet uns von ihnen.[3])

Der Gott des Christentums beherrscht daher nicht den Verstand, sondern das Herz des Menschen. Er ist ein Gott der Liebe und des Trostes. Er läßt die Menschen ihr Elend und zugleich auch sein Erbarmen empfinden, gibt ihnen Liebe und Vertrauen zu ihm, so daß sie Begierde und Eigenliebe vergessen und nur Gott sich zum Ziel setzen.[4])

Die zwei Quellen menschlicher Sündhaftigkeit sind nach Pascal unser Hochmut und unsere Trägheit.[5]) Von diesen beiden Grundgebrechen heilt uns Gott durch seine Gerechtigkeit und sein Erbarmen. Seine Gerechtigkeit vernichtet unseren Stolz, wenn unsere Taten auch noch so gut sein sollten; sein Erbarmen bekämpft unsere Trägheit dadurch, daß es uns zur Buße und zu guten Werken ansporn. So läßt uns das Erbarmen Gottes auf dem Wege der Tugend nicht matt werden, als ob wir nicht mehr fleißig uns zu mühen hätten, sondern es treibt uns im Gegenteil zu eifrigerem Streben nach dem Guten, weil Gott so barmherzig ist.[6]) Gerade von dem Erbarmen Gottes geht daher für Pascal eine versittlichende Kraft aus; es nimmt uns nicht nur unser Elend, sondern stärkt auch unseren Willen zum Guten, so daß wir durch die Tat dann bessere Menschen werden. Die Gnade Gottes hebt und erzieht uns also zu sittlicheren Menschen. Es ist das die katholische Lehre von der Gnadenversittlichung, nur mit der Verinnerlichung der Gnade, wie sie durch den jansenistischen Augustinismus gegen die in der vulgär-katholischen Auffassung herrschende Veräußerlichung und Zerteilung der Gnade wieder geltend gemacht wurde. Bei Pascal ist diese so gefaßte Gnadenlehre zugleich belebt durch sein modern-

[1]) M. 6 § 3. [2]) M. 68. [3]) M. 723. [4]) M. 919 § 12; 923.
[5]) M. 480; auch M. 822 und M. 147 § 11. [6]) M. 480.

individualistisches Gefühl und durch die prinzipielle Klarheit über das Wesen der christlichen Gnade gegenüber dem Verweltlichungsstreben der Philosophie und der Renaissance-Kultur.

Sittlicher Wert der Versuchungen.

Gottes Gerechtigkeit äußert sich auch darin, daß er den Menschen versucht. Er gibt Gelegenheit zum Sündigen, wobei es aber ganz in des Menschen Freiheit liegt, dieser Gelegenheit auszuweichen, wenn er Gott liebt. Gott führt und zwingt nicht zum Irrtum.[1]) Das vereinigt sich für Pascal leicht mit seiner Anschauung vom verborgenen Gott, der sich von den Schlechten nicht finden läßt, sondern nur den Wahrheit Suchenden sich offenbart. Bei aller Gnade Gottes muß dem Menschen doch stets sittliche Eigenleistung möglich und geboten sein, so daß sein Wollen zum Guten stets rege und selbständig bleibt. Die Versuchungen haben für die Bekehrten diese ethische Bedeutung.

Die Bedeutung Jesu als Erlöser.

In der Gnade, dem Erbarmen Gottes gipfelt die sittlich-religiöse Bedeutung des Christentums. Sie vollzieht sich durch das Erlösungswerk Jesu an den Menschen. Denn Jesus ist Träger und Vermittler der Gnade, die in uns ein neues Leben schafft. Er hat den Menschen die Erkenntnis ihrer Selbstsucht und ihres Elends gelehrt und hat ihnen ihre Befreiung ermöglicht, dadurch daß sie sich selbst haßten und Jesu durch Unglück und Kreuzestod nachfolgten.[2]) Nur in dieser Nachfolge Jesu, die uns Gott näher führt, ist für den Menschen Erlösung zu finden. Unser Beten, unsere Tugenden sind vor Gott schlecht, wenn sie nicht dem Gebet, der Tugend Jesu entsprechen. Unsere Sünden finden kein Erbarmen, sondern nur Gerechtigkeit bei Gott, wenn Jesus sie nicht zu seinen Sünden macht, sie auf sich nimmt. So verbindet sich Jesus mit uns, gibt uns seine Tugend, nimmt uns unsere Sünde ab.[3]) Bei dieser Darstellung des Heilsamtes Jesu ist die Vermittlung durch die kirchlichen Sakramente nur mitgedacht und tritt allerdings charakteristisch zurück.

Jesu ganze Wirksamkeit auf den Menschen stellt sich Pascal dar als ein großes Erziehungswerk an dem Volk seiner Frommen. Er führt und schützt es, befreit es von

---

[1]) M. 826. [2]) M. 75. [3]) M. 261 § 1.

Sünde und gibt ihm seine Sittengebote. Er bringt für dies Volk der Seinen alle Opfer bis zur Hingabe seines Lebens.[1])

Dieses letzte größte Opfer bringt er aber für alle Menschen. Nimmermehr dürfen nach PASCAL Teile der Menschen, etwa die Christen, diese Erlösungstat nur für sich beanspruchen. Denn damit würden andere, die auch erlöst sein wollen, zur Verweiflung gebracht. Das widerspräche für PASCAL der christlichen Sittlichkeit und Gerechtigkeit, die stets die Hoffnung stützt.[2]) So vertritt PASCAL aus sittlichen Gründen die von den Jesuiten angefochtene Lehre des Jansenismus, daß Jesus der Erlöser für alle ist, die zu ihm kommen wollen. Allen hat er die Erlösung angeboten, aber er zwingt niemand, sie anzunehmen; nur soweit an ihm liegt, hat er die Vorbedingungen erfüllt.[3]) Diejenigen allein werden erlöst, die sich nach Besserung sehnen, nicht die, welche in ihrer Schlechtigkeit verharren wollen.[4]) Aber allen wird durch den Tod Jesu das Heil entgegengebracht. Diese Anschauung gehört für PASCAL zur sittlichen Fundierung des Christentums.

Der Tod Christi hat Erlösungswert für alle Menschen.

Natürlich folgen nicht alle Menschen Jesu nach. Und viele unter seinen Anhängern sind auch nicht wahre Jünger. Sie sehen nicht ihre Schwäche ein, geben sich nicht dem Erlöser hin, sondern trotzen auf eigene Kraft und Freiheit.[5]) Jesu wahre Jünger aber empfangen alles durch ihn, Erkenntnis Gottes und ihres Selbst, des Lebens und Todes.[6]) Er befreit sie von Laster und Elend und gibt ihnen eine neue Sittlichkeit; in ihm finden sie Tugend und Glück.[7]) Da die heilige Schrift uns aber allein zur Kenntnis Jesu verhilft, so ist dieses Buch der Führer zur Klarheit über uns und Gott, der Wegweiser zur wahren Sittlichkeit.[8])

Bedeutung Jesu für die menschliche Sittlichkeit.

Nur durch Christus kennen wir also Gott und erreichen wir ein sittliches Leben. Denn PASCAL behauptet, daß man ohne Christus und die heilige Schrift, ohne Erbsündenlehre und Erlösungslehre weder Gott gültig erweisen noch eine gute Dogmatik und Ethik lehren könne. Christus bringt Gott erst unserem menschlichen Fassungsvermögen nahe; „Jesus

---

[1]) M. 85. [2]) M. 598. [3]) M. 599. [4]) M. 769.
[5]) M. 103. [6]) M. 880 § 1. [7]) M. 857. [8]) M. 880 § 2.

Christus ist daher der wahre Gott der Menschen."[1]) Durch ihn gewinnen wir Klarheit über unser Sein und unser Handeln. Auch hier läßt PASCAL die Hervorhebung der sakramentalen Gnadenversittlichung des Katholizismus beiseite.

Abhängigkeit der Christen von Christus.

Die Unentbehrlichkeit Jesu für den Christen schildert PASCAL dann an vielen Stellen unter dem Bilde von Körper und Glied. Das Glied, das seine Abhängigkeit noch nicht erkannt hat, liebt sich selbst, verwirrt sich aber in seiner Unselbständigkeit völlig. Erst durch die Erkenntnis seiner Abhängigkeit und durch die Liebe zum ganzen Körper und dessen einheitlichen Willen kommt es zur Klarheit. So stehen auch die Christen zu Christus.[2]) „Damit die Glieder glücklich sind, müssen sie alle einen Willen haben, den sie dem Körper anpassen."[3]) Dieser einheitliche Wille ist in der christlichen Gemeinschaft Christus. Ihm unterwerfen sich alle; die Einzelnen geben die Eigenliebe auf und sind bereit, sich für das Ganze zu opfern, dessen Glück endlich auch das Glück jedes Gliedes bedeutet.[4]) PASCAL hat hier das corpus mysticum, die Kirche im Auge, in der Christus wirkt und lebt; wertvoll ist dabei, wie er alles in ihr innerlichst auf Christus bezieht.

„Morale" überschreibt PASCAL an einer Stelle seine Ausführungen über diese Vereinigung sittlich-religiöser Menschen zu einem „Körper aus denkenden Gliedern".[5]) Die Glieder am sinnlichen Körper können nicht das Glück empfinden, das sie als einem Körper zugehörend genießen. Aber PASCAL gebraucht sie als Bild dafür, wie sich die Glieder einer wahrhaft sittlichen Gemeinschaft verhalten sollen, die ja nur von Christen gebildet werden kann. Diese denkenden Glieder handelten, wenn sie selbstsüchtig wären, nicht nur ungerecht, sondern auch töricht, da sie sich selbst schadeten. Glücklich sind sie aber alle, wenn sie ihre Pflicht erfüllen, sich dem gemeinsamen Willen zu unterwerfen und ihn zu lieben.[5])

Hier schildert PASCAL sein Ideal des Zusammenschlusses von Christen unter ihrem Haupte Christus, unter dem sie eine Gemeinschaft mit wahrer Sittlichkeit, die ideale Kirche,

---

[1]) M. 369. [2]) M. 367, 432 § 2, 539, 542.
[3]) M. 433. [4]) M. 432 § 2. [5]) M. 368.

bilden. Damit vollendet sich durch die Religion die Zwecksetzung der Ethik als das Streben nach sittlicher Gemeinschaft, die nach Pascal nur Christen pflegen können, da sie auf den allein im Christentum geweckten Tugenden der Demut und Nächstenliebe beruht und nur in steter Abhängigkeit von dem sittlichen Vorbild und Erlöser der Menschen, Christus, bestehen kann.

Jesu Menschenliebe.

Doch Pascal sieht Christus nicht nur so über allen Menschen, die er zu einem Volke sammelt, stehen, sondern er verehrt in ihm auch den, der jedem einzelnen nahe ist. Er glaubt, daß Christus in jedem menschlichen Stande wohne, möge er sein, welcher er wolle. Wie Christus auch Gottvater in seinem Vater ist, so ist er auch Bruder in seinen Brüdern, arm in den Armen, reich in den Reichen. „Denn durch seine Herrlichkeit ist er alles, was es Großes gibt, da er ja Gott ist, und durch sein irdisches Leben ist er alles, was es Erbärmliches und Niedriges gibt. Deswegen hat er diesen elenden Stand angenommen, um in allen Personen und das Vorbild aller Stände sein zu können.“[1]) Dadurch ist Jesus für Pascal auch der Träger aller Rettung für den Menschen: „Jesus Christus ist ein Gott, dem man ohne Stolz naht und dem man sich ohne Verzweiflung beugt.“[2])

„Le Mystère de Jésus.“

Aus dieser Auffassung Pascals von Jesus in seiner Stellung zu den Menschen geht schon hervor, daß er mit besonderer Liebe an Jesu Person hängt. Wir haben nicht nur in den „Pensées“ Fragmente, die uns seine häufige eingehende Beschäftigung mit dem Leben Jesu zeigen, sondern er hat uns ja auch den Abriß einer „Vie de Jésus-Christ“[3]) hinterlassen, in der er aus den Evangelien sich ein Lebensbild Jesu zusammenstellte. Daneben sind uns aber Gedanken Pascals überliefert, welche uns noch besser das persönlich-religiöse Verhältnis andeuten, in dem er zu seinem Erlöser stand. Neben den Erwähnungen von Jesu Namen in der Aufzeichnung aus seiner Bekehrungsnacht[4]) sind diese in dem „Mystère de Jésus“[5]) enthalten. Darin sind Äußerungen tiefsten reli-

[1]) M. 250. [2]) M. 831.

[3]) „Abrégé de la vie de Jésus-Christ.“ Texte critique par Michaut, Fribourg 1897. [4]) M. 1. [5]) M. 248.

giösen Gefühls von Pascal niedergeschrieben, die sich ihm bei Betrachtung des Leidens Jesu in Gethsemane ergaben; dann aber stehen da Worte, welche Pascal als Aussprüche Jesu kennzeichnet und die uns wie Spuren eines erhabenen religiösen Erlebnisses erscheinen. Sie drücken die innige Liebe und Ergebung aus, mit der Pascal an seinem Erlöser hing, weil er sich durch ihn allein gerettet und getröstet wußte. Die reiche religiöse Empfindungswelt Pascals äußert sich in diesem Glaubenszeugnis. Aus ihr schöpfte er auch seine Kraft für Wollen und Handeln.

Und Jesus, dessen Bedeutung er so stark erfaßt, wird ihm damit der Maßstab für sein sittliches Leben. Aus der Vertiefung in ihn gewinnt er die sittliche Lehre: „Die kleinen Dinge wie große tun wegen der Majestät Christi, der sie in uns tut und unser Leben lebt; und die großen Dinge wie kleine und leichte tun um seiner Allmacht willen.“[1]) Wie wundervoll ergibt sich hier aus dem höchsten religiösen Schauen das einfache Sittengebot des Alltags, zu dessen Erfüllung der Mensch die Kraft aus dem Glauben gewinnt. So ist für Pascal die persönlichste religiöse Erfahrung immer Läuterung des sittlichen Lebens des Menschen. Die Religion, der Glaube an Gott wird Lebensinhalt und Lebenszweck des Menschen. Von Gott erhält er alles, was ihm not tut, für ihn muß er auch alles tun: „Tout par lui, tout pour lui.“[2]) Dabei kann man aber nicht übersehen, wie gerade in den Zeugnissen der innerlichsten Religiosität Pascals, in der individualistischen Erfassung der Person Jesu, sich die katholischen Grundsätze der Gnadenvermittlung, die Sakramentslehre und das kirchliche Autoritätsprinzip, einstellen.[3])

Die Liebe zu Gott muß den Menschen leiten.

Aus den praktisch-religiösen Gottesanschauungen Pascals folgt nun auch, welche Stellung der Christ zur Welt einzunehmen hat. Im Willen des Menschen sind zwei Affekte, der Affekt der Begierde und der der Liebe. Die Begierde kann auch mit dem Glauben an Gott zusammen bestehen; doch dann zieht sie den Nutzen aus Gott und freut sich an der Welt; solcher Glaube ist sinnlich, innerweltlich. Daher wählt der

---

[1]) M. 248 § 42. [2]) M. 808. [3]) M. 248 § 32, 35, 39.

wahre Christ die Liebe zur Führung seines Willens. Sie richtet sich allein auf Gott und kann doch mit den Gütern der Welt sich vereinen; denn sie zieht Nutzen aus der Welt und freut sich an Gott. Und das ist erst wahres Christentum, in dem sich der letzte Zweck allein auf Gott richtet. Alles, was den Menschen von diesem Ziel abzieht, auch wenn es gute innerweltliche Absichten sind, ist unrecht und schadet ihm.[1])

Diese Liebe, die sich nur auf Gott richtet und sich in sittlichem und religiösem Streben nach Gott äußert, ist für Pascal die wesentliche Begründung des Christentums als der wahren Religion.[2]) Ihre Verbreitung allein bezweckt auch das Evangelium; um ihrer Verwirklichung willen ist Jesus in die Welt gekommen. Zur sittlich und religiös wirkenden Kraft hat Jesus die Liebe erhoben.

Gottes Wille soll im Menschen herrschen.

So dient im menschlichen Willen das Prinzip der Liebe als Gegengewicht gegen das der Begierde und sein Sieg führt zur Sittlichkeit.[3]) Kommt dieser Antrieb der Liebe in unserem Willen nur noch allein zur Geltung, so haben wir nicht mehr unseren menschlichen Willen, sondern Gott ist in unserem Willen. Damit aber gewinnen wir erst die richtige Beurteilung von Gut und Böse. Alles, was Gott will, ist uns gut, alles was er nicht will, ist böse und uns verboten. Daher sind die von Gott im allgemeinen erlaubten Handlungen nicht unter allen Umständen erlaubt. Merken wir bei einer solchen Handlung aus den Verhältnissen die Abwesenheit des Willens Gottes, so ist sie ungerecht; dann ist die sonst gute Handlung jetzt böse, da sie nicht dem gerechten Willen Gottes entspricht.[4])

Daher ist die Religion für Pascal zuletzt auch Lehrerin wahrer sittlicher Gesinnung. Der menschliche Wille soll aufgehen in dem Willen Gottes, der reine Sittlichkeit ist, und der Mensch soll diese Gesinnung, die sein Glaube ihm gibt, in sein tägliches Leben hineinziehen, damit sie ihn in seinem Handeln leitet. Der vollendete christliche Glaube führt auch erst zur Vollendung der Sittlichkeit. Diese höchste sittliche

---

[1]) M. 623 § 10—11. [2]) M. 804. [3]) M. 345. [4]) M. 261 § 2—4; 981.

Steigerung, die sittliche Gesinnung, wird dem Menschen nur erreichbar durch die Klarheit über sich und die Zwecksetzung seines Daseins, die ihm durch Jesus Christus zuteil wurde. Dadurch wird er erst zu einem bewußt sittlichen Wesen.[1]) Die christliche Frömmigkeit überwindet seinen Egoismus, den die natürliche Sittlichkeit nur in Schranken hielt: „Die christliche Frömmigkeit vernichtet das menschliche Ich; die menschliche Höflichkeit (‚civilité', ‚Kultur') verbirgt und unterdrückt es nur."[2])

Das Christentum gründet auf die Doppelnatur des Menschen seine Sittlichkeit.

Wohl erscheinen die Wege, die die christliche Religion den Menschen führt, zunächst ungangbar, da sie die größten Gegensätze von ihm fordern. Einerseits soll er seine Schlechtigkeit und sein Elend erkennen, andererseits soll er nach Gottähnlichkeit streben. Und doch sind diese Gegensätze nötig; denn gäbe man dem Menschen nur die eine Aufgabe, so verfiele er in Verzweiflung; hätte er nur das andere Ziel, so wäre er voll Überhebung.[3]) Die Erkenntnis der doppelten Verpflichtung, die allein unserer Natur entspricht, wird uns nun gegeben durch Jesus Christus, der uns auch allein sie lösungsmöglich macht. In Christus finden wir Gott und unser Elend; er hält uns also in der Mitte zwischen Verzweiflung und Hochmut.[4]) Christi Erlösungstod zeigt ja, wie groß unser Elend sein muß, da es zu seiner Hebung ein so großes Opfer verlangt.[5])

Und auch die Gnade, mit der Gott den Menschen zu seiner Rettung unterstützt, entspricht dessen doppelter Neigung: dem Stolzen geht sie verloren, dem Verzweifelnden wird sie geschenkt.[6]) Damit gibt die christliche Religion dem Gerechten Grund, gut zu bleiben, und dem Ungerechten Hoffnung auf Besserung. Sie verbindet damit Furcht und Hoffnung derart, daß sie demütigt, ohne verzweifeln zu lassen, was die Vernunft nie erreichen konnte, und daß sie erhebt, ohne Überhebung zu erlauben, was der Natur des Menschen mit ihrem Stolz unmöglich war.[7]) So werden diese beiden Neigungen des Menschen, die in ihrer Vereinzelung ihn sittlich

---

1) M. 262; der Schlußsatz geht gegen die Jesuiten.
2) M. 1006; Conversations de Pascal. 3) M. 658.
4) M. 674. 5) M. 619. 6) M. 643. 7) M. 602 § 6—7.



völlig verwirrten und verdarben,[1]) vom Christentum in wunderbarer Weise geeint und für den Menschen sittlich fruchtbar gemacht. Das Rätsel der menschlichen Doppelnatur ist gelöst, und die Fehler, die sie enthält, verarbeitet die christliche Religion durch rechte Vereinigung zu Tugenden: Demut verbunden mit Selbstbewußtsein ist der sittliche Charakter des Christen.

Und dieses Ziel erreicht die christliche Religion durch eine Vermittlung zwischen den zwei Naturen des Menschen; aus einer harmonischen Einigung der geläuterten menschlichen Naturen entsteht das Ideal der Sittlichkeit. Auch hier bestätigt sich der Lieblingsgedanke Pascals, daß die Tugend immer den Mittelweg geht, ohne Extreme einseitig zu berühren.

Das Christentum gibt die höchste Sittlichkeit.

Das Christentum, das seinen Anhängern solche sittliche Ziele in der Welt setzt, gibt ihnen natürlich auch außergewöhnliche Hoffnung. Nicht ein himmlisches Königreich erhoffen die Christen, sondern ein Reich der reinsten Sittlichkeit, der Heiligkeit, wo alle Ungerechtigkeit ausgetilgt ist. Und an diesen Gütern haben sie durch ihr christlich-sittliches Leben schon Teil.[2]) Denn die Sittlichkeit, die der ernste Christ durch die Erziehung seines Glaubens zu gewinnen vermag, ist außergewöhnlich. So kann der Christ das Glück, sich mit Gott verbunden zu wissen, voll Demut tragen und ohne Verzweiflung dem Verfall seines Leibes entgegensehen.[3]) „Wie schön, Leben und Tod, Gutes und Böses in dieser Weise zu empfangen!“

Die Sittlichkeit, welche der Mensch aus dem Christentum gewinnt, gibt ihm allein auch in der Welt seinen vollen Wert für sich und andere. Nur der Christ ist zugleich liebenswert und glücklich; er besitzt diese beiden Eigenschaften, deren Vereinigung im Menschen das natürlich-sittliche Leben niemals erreicht.[4]) „Niemand ist so glücklich, so vernünftig, so tugendhaft, so liebenswert, wie ein wahrer Christ.“ [5])

Zusammenfassung.

So ist für Pascal die vollendete Moral nur möglich auf der Basis des Christentums, und dieses Fundament festigt Pascals allgemeine Apologetik und Dogmatik in der Erlösungslehre. Dementsprechend geht seine ganze Ethik aus: sie ist Gnadensittlichkeit, die unter Verwerfung des Lohngedankens

---

[1]) M. 700. [2]) M. 265. [3]) M. 444. [4]) M. 12. [5]) M. 657.

und mit Verzicht auf die besondere Berücksichtigung der Vernunft auf rein religiösem Wege erreicht wird. Die Gnade deutet PASCAL dabei durchaus innerlich im Sinne der Mystik, doch kann sie nur durch das corpus mysticum, die Kirche und ihre Sakramente, vermittelt werden. Die erste Einwirkung der Gnade vollzieht sich in einer Disposition des Willens, die neben der Empfänglichkeit für Offenbarung und Inspiration durch kirchlich-sakramentale Übertragung auch eine Beeinflussung der Vernunft eröffnet, indem der jetzt religiös orientierte Wille die Vernunft zu neuer positiver Behandlung der Glaubensfragen befähigt. Das eigentliche Verhältnis von Gnade und freiem Willen findet bei PASCAL keine Klarstellung. Einerseits betont er die Alleinwirksamkeit der Gnade bei dem zum Guten völlig unfähigen Menschen entsprechend der jansenistischen Lehre. Andererseits gesteht er aber in manchen Äußerungen dem Willen doch die Fähigkeit zu, die Gnadenwirkung frei zu unterstützen. PASCAL hat diese beiden Gedankenrichtungen nicht ausgeglichen.[1]) In formeller Hinsicht ist dann die auf die Gnade gestützte Sittlichkeit durchaus Gesinnungsethik. Ihre religiöse Begründung ändert dabei nichts an ihrem innerlichen Gesinnungscharakter: diese Sittlichkeit ist die von der Gnade bewirkte Immanenz der göttlichen Gesinnung selbst im Christen. Das Verhältnis dieser freien Gesinnungssittlichkeit zu den Geboten Jesu, der Kirche und der Autorität des Beichtstuhls bleibt aber bei PASCAL unklar; ihre Beziehungen zu der Autorität der Kirche und des Priesters sind meist völlig gewaltsam und paradox. Inhaltlich ist PASCALS Ethik durch den überweltlichen und jenseitigen Zweck bestimmt, nach dem die Vereinigung des Menschen mit Gott zwar im Leben beginnt, aber erst im Jenseits zur Vollendung kommt. Daher wird die Ethik in der Hauptrichtung asketisch und mystisch; doch werden die irdischen Zwecke von PASCAL in sie einbezogen, soweit sie dem himmlischen Ziel dienen können. Die übliche katholische Doppelmoral, die einerseits die Sittlichkeit in der Weltentfremdung sucht und andererseits das Genießen der Welt durch eine ausgebildete Kasuistik

---

[1]) Vgl. dieselbe Auffassung bei S. PRUDHOMME a. a. O., S. 217—222.

ermöglicht, ist von PASCAL zugunsten der überwiegend asketischen Richtung vereinheitlicht. Doch bleibt bei ihm als Weltmann Verständnis und Schätzung der Welt, wenn er sie als Mittel zur Erreichung seiner höheren religiösen Ideale verwerten kann. Seine Ethik ist daher nicht etwa rein mönchisch gedacht.

Aus diesen Grundlagen ergeben sich nun die praktischen Forderungen der Ethik PASCALS in der allgemeinsten Gestalt. Sie verlangt in ihrer Anwendung als Individualmoral völlige Demut und Unterwerfung unter Gott und die kirchlich-religiöse Autorität, als Sozialmoral unbegrenzte Liebe. Diese beiden Kardinaltugenden sind aber rein katholisch gefaßt als Beschränkungen des irdischen Selbst.

Zum Bindeglied zwischen dieser supranaturalen Gnadenethik und der allgemeinen natürlichen Ethik dient bei PASCAL notwendig die Vernunftethik der lex naturae; denn auch diese verfolgt ja das Ziel der Gottesliebe nur auf rein rationalem Wege. Demgegenüber müssen aber die Mittel, die die Gnadenethik zur Erreichung dieses Zieles bei den erbsündig verderbten Menschen anwendet, völlig irrational, einzigartig und übernatürlich sein. Im wesentlichen ist PASCALS Ethik daher die katholische Gnadenethik des Augustinismus, wie sie der Jansenismus hat wiederaufleben lassen. Aber PASCAL hat sie durch weitere und tiefere Einbeziehung der neuen Welt- und Lebensauffassung modernisiert und verinnerlicht, allerdings zugleich auch extrem verschärft.

---

2. Einfluß der christlich-sittlichen Anschauung auf die praktische Lebensführung.

In dem folgenden Abschnitt werden nun noch mehr als bisher rein persönliche Ansichten PASCALS hervortreten. Die vorangehende Darstellung enthielt die Prinzipien, in denen PASCAL die katholische Ethik originell begründet und neu der veränderten geistigen Lage anpaßt. Die jetzt zu gebenden Äußerungen aber sind individuelle Anwendungen, in denen

das Zufällige und Persönliche immerhin eine große Rolle spielt. Das Material sind zahlreiche nicht aus dem Zusammenhang deutbare Fragmente, die oft nur Einfälle, Versuche, Probleme, vorübergehenden Stimmungsausdruck enthalten. Aber auch in PASCALS Wesen sind verschiedene zufällige Bedingungen vorhanden, die seine eigentümliche Beantwortung vieler ethischer Einzelfragen erklären: seine gesellschaftliche Stellung und Herkunft, sein kirchenpolitischer Kampf. Vor allem beeinflußt seine moralischen Anschauungen sein langes schweres Siechtum, das ihn alles schließlich vom Krankenlager ohne jede irdische Hoffnung betrachten läßt und den weltlichen Pessimismus des Minoritätskämpfers aufs äußerste steigert. Daher kommt bei dem von der Welt ganz zurückgezogenen Mann der Verzicht auf die großen praktischen Lebensgestaltungen, die er bei seiner Lage nicht werten kann; er ist in seinen sittlichen Gedanken überragend mit dem rein Persönlichen und Privaten beschäftigt. So endet PASCAL praktisch bei der Moral des Heiligen, die sich aus seinem von der Gestaltung und Änderung der Welt völlig abgezogenen Standpunkt ergibt. Seine Ethik unterscheidet sich in diesem Resultat stark von der offiziellen katholischen Ethik, in der das Ideal der christlichen Kultur und Gesellschaft eine viel größere Rolle spielt.

a) Persönliches Leben.

Bei diesem engen praktisch-sittlichen Interesse PASCALS setzt sich die größere Gruppe seiner ethischen Einzeläußerungen notwendig aus den Gedanken zusammen, die sich auf das persönliche Leben beziehen. In ihr sind zunächst die Aussprüche PASCALS, in denen er seiner eigenen Lebensführung sittliche Ziele setzt, von besonderer Wichtigkeit.

„La profession de foi."

Einen zusammenfassenden Ausdruck seiner persönlichsten Anschauungen hat PASCAL in seinem „Glaubensbekenntnis"[1]) gegeben, wo er die sittlichen Ideale seines religiösen Lebens folgendermaßen ausspricht: „Ich liebe die Armut, weil Christus sie geliebt hat. Ich liebe den Besitz, weil er die Mittel gibt,

[1]) M. 270.

den Elenden beizustehen. Ich bewahre Treue jedermann, ich vergelte nicht mit Bösem denen, die mir Böses tun, sondern ich wünsche ihnen einen dem meinigen gleichen Zustand, wo man weder Böses noch Gutes von den Menschen erfährt. Ich versuche allen Menschen gegenüber gerecht, wahr, aufrichtig und treu zu sein; ich habe eine herzliche Anhänglichkeit an die, denen Gott mich enger vereint hat, und mag ich einsam sein oder sichtbar allen Menschen, ich habe in allen meinen Handlungen Gott vor Augen, der sie beurteilen muß und dem ich sie alle geweiht habe."[1]) Das starke sittliche Selbstbewußtsein, das aus dieser Zielsetzung spricht, wird nur durch seinen Ursprung aus der Religion begreiflich. „Das sind meine Ansichten, und ich preise alle Tage meines Lebens meinen Erlöser, der sie in mich gelegt hat und mich aus einem Menschen voll Schwachheit, Elend, Begierde, Stolz und Ehrgeiz zu einem von allen diesen Übeln befreiten Menschen kraft seiner Gnade gemacht hat, der aller Ruhm davon auch zukommt, da ich von mir aus nur Elend und Irrtum besitze."[1])

Einzelne Gedanken dieses Bekenntnisses haben ihre genaue Parallele in der buddhistischen Ethik. Die Indifferenz gegen Wohl und Wehe, Liebe und Haß, der vollendete Gleichmut bis zur Gefühllosigkeit wird in der asketischen Morallehre des Buddhismus allerdings viel einseitiger und strenger gefordert als von Pascal. Doch hat der Wille, diese religiös-sittlichen Ideale mit allen Opfern möglichst zu erreichen, auch Pascal dann zur gesteigerten Askese geführt, durch die seine Ethik zu ihren einseitigen Übertreibungen kam, wie beispielsweise zu der Ablehnung der Verwandtenliebe, die er hier in dem „Glaubensbekenntnis" noch fordert.

Gottergebenheit des Christen.

Ziel und Zweck seines Handelns wird immer mehr Gott, aus dem er auch alle Kraft des Vollbringens schöpft. Bezeichnend für diese seine Gesinnung ist sein Ausspruch, daß er vor und nach jedem Versuch, einen Menschen zu bekehren, zu Gott bete, er möge sich die Seele des zu Bekehrenden sowie die des Bekehrers völlig unterwerfen.[2]) Nur mit Hilfe Gottes, von dem er sich absolut abhängig fühlt, glaubt Pascal

[1]) M. 270. [2]) M. 6 § 25.

andere zum Christentum führen zu können; denn Glaube und damit wahre Sittlichkeit gehe von Gott als seine Gabe auf den Menschen über.

Und wie alle Hilfe kommt auch jedes Geschehnis des Lebens aus Gottes Hand. Auf Gott führt Pascal jede Lebenserfahrung, ob gut oder böse, zurück. Niemals soll uns der schlechte Erfolg einer Sache niederschlagen; denn wenn wir Gott um Beistand zu ihrer Ausführung gebeten haben, so hat er sich ihrer auch angenommen. „Auch muß man ihn als den Urheber alles Guten und alles Bösen ansehen, ausgenommen die Sünde."[1]) Diese Auffassung gründet sich darauf, daß wir ein Urteil über das wahrhaft Nützliche und Schädliche gar nicht haben und daher nur durch Unterwerfung unseres Willens unter den Willen Gottes, der, von uns unverstanden, dennoch unser ganzes Leben beherrscht, zu wahrer Sittlichkeit kommen.

Nach Gott allein haben wir unser Tun zu richten. Diesen Gedanken enthält die Aufforderung, die Pascal in die Form eines göttlichen Gebotes kleidet, daß der Mensch sich nicht Menschen, sondern nur Gott vergleichen soll. Ist Gott in einem Menschen, so darf man sich dem Göttlichen in ihm vergleichen, niemals aber dem Menschlichen: das ist frevelhaft. Und dieses Göttliche darf man nun nicht mit dem Menschlichen in uns in Beziehung setzen, sondern mit dem Göttlichen, so daß sich also immer das höhere Göttliche außer uns dem geringeren Göttlichen in uns vergleicht. Aber Gott ist in allem.[2]) Dieser stete Vergleich mit dem Göttlichen hat den Zweck, uns stets den Abstand unseres Strebens von Gott und dem Guten zu verdeutlichen. Niemals sollen wir das Göttliche in uns selbst als bedeutsam und auf hoher Stufe ansehen, sondern uns immer durch den Blick auf ein höheres Göttliches oder auf Gott selbst orientieren, so daß wir bescheiden unseren religiösen und sittlichen Wert unterordnen. In Gott müssen wir den Maßstab und das Ziel unseres Strebens sehen.

---

[1]) VIII. Brief an Mlle. de Roannez; Br. S. 222.

[2]) M. 277 § 1.

Indem PASCAL sein Denken und Tun voll Ernst auf Gott richtet, hat er auch die Gewißheit, Gott zu erfassen: „Du suchtest Mich nicht, wenn du Mich nicht hättest: beunruhige dich also nicht.“[1]) Diese Worte enthalten eine rein persönliche Glaubenserfahrung PASCALS; sie umfassen eine Fülle religiöser Frömmigkeit und Sittlichkeit.

Unabhängigkeit des Christen von Glück und Unglück.

Unser menschliches Urteil über Wohl und Wehe ist für PASCAL in jeder Weise unzutreffend und unsittlich. Alle Menschen machen sich nach dem Wort der Schlange: „Eritis sicut dii scientes bonum et malum“ zum Gott und kommen dadurch in Abhängigkeit von den Verhältnissen, da sie sich über deren Gunst oder Ungunst zu sehr freuen oder ärgern.[2]) Gerade daraus sieht man, daß wir mit unserem Urteil nicht über, sondern unter den Dingen stehen. Unser sittliches Empfinden ist nicht interessenlos wie das Gottes, dessen Urteil wir uns daher zu unterwerfen haben.

Sittliche Schwäche ist es, daß unsere Zufriedenheit stets von dem guten Ausgang eines Unternehmens abhängt. Wir können uns über keinen Erfolg freuen, ohne daß wir uns über den Mißerfolg grämen. „Wer das Geheimnis gefunden hätte, sich über das Gute zu freuen, ohne sich über das entgegengesetzte Böse zu kränken, der hätte das Rätsel gelöst.“[3]) PASCAL fordert somit, daß der Mensch sich von dem zu großen Einfluß des irdischen Wohles und Wehes losreiße. Allerdings vergleicht er dieses ethische Ziel mit dem mechanischen Problem des Perpetuum mobile: er hält es unter natürlich-sittlichen Bedingungen für nicht erreichbar.[3]) Aber die christliche Ethik PASCALS kennt die Lösung: das Aufgehen in dem Willen Gottes, wodurch der Mensch von irdischem Glück und Unglück unabhängig wird und die wahre Zufriedenheit gewinnt, die das „Glaubensbekenntnis“[4]) so schön bezeichnet.

Die guten Werke, ihr Ursprung aus Gott.

Wie der Christ alles ihm Widerfahrende gläubig als von Gott kommend empfängt, so handelt auch „der Gerechte“ in den geringsten Dingen aus Glauben. Mit dem Tadel an

---

[1]) M. 277 § 2. [2]) M. 248 § 41. [3]) M. 189.
[4]) M. 270. Vgl. in der natürlichen Ethik die Stellung PASCALS zum Unglück, S. 76.

seine Diener wünscht er zugleich deren Sinnesänderung durch Gott und bittet Gott, diesen Wechsel zu bewirken. Er erhofft nichts von seiner eigenen Leistung, alles von der Gnade Gottes. Wenn diese Gottesgnade auch bei dem Tun des Christen nur einmal ihre Mitwirkung aussetzt, bleibt die Handlung erfolglos. Der Christ ist daher bei jeder Tat in steter Abhängigkeit von Gott, der allein sie zweckvoll sein läßt.[1]) So ist Gott durch seine Gnade der Urheber jeder guten Handlung, die wir tun, jedes Verdienstes, das wir uns zurechnen, das aber vor Gott keines ist.

Die Menschen haben keine Beziehung zur Handlung eines anderen, bevor sie geschehen ist; ihr Urteil und Entgelt folgt erst der vollendeten Tat. Die Stellung Gottes zu unserem Tun ist aber nach Pascal völlig anders: er wirkt und beurteilt die Taten vor ihrer Verwirklichung.[2]) Für Pascal sind diejenigen Taten am wertvollsten, die sich der menschlichen Beurteilung völlig entziehen. Die edlen und verborgenen Handlungen sind sittlich am schätzenswertesten. Doch das Schöne an ihnen ist gerade, daß man sie verbirgt. Kommt die Tat auch wider Willen des Täters ans Tageslicht, dann ist ihr Wert doch verloren. Der höchste sittliche Gehalt bleibt ihr nur in ihrer Verborgenheit.[3]) Der religiöse Demutsbegriff führt zu dieser extremen Forderung der Bescheidenheit. Die wahrhaft sittlichen Taten des Gerechten sollen der Welt so fern stehen, daß sie ihr gar nicht zur Kenntnis kommen.

Verhältnis von sinnlicher und sittlicher Natur im Christen.

Die geistige Natur des Gerechten, sein sittliches Ich nimmt nach Pascal überhaupt nichts von der Welt an. Ihr Lob berührt diese nicht; sondern nur durch seine Leidenschaften, die er ja, trotzdem er sie beherrscht, immer noch hat, tritt er in Beziehung zur Welt.[4]) „Seine so bezwungenen Leidenschaften sind Tugenden. Habsucht, Eifersucht, Zorn legt Gott sich selbst bei; und das sind ebensogut Tugenden wie die Gnade, das Erbarmen, die Standhaftigkeit, die auch Leidenschaften sind. Man muß sich ihrer wie Sklaven bedienen, ihnen ihre [weltliche] Nahrung lassen und nur hindern, daß die Seele etwas davon nehme; denn wenn die Leidenschaften

---

1) M. 251. 2) M. 256. 3) M. 748. 4) M. 525.

die Herrschaft behaupten,[1]) sind sie Laster; dann geben sie der Seele von ihrer Nahrung, und die Seele nährt sich davon und wird dadurch vergiftet."[2]) PASCAL verlangt, daß bei dem Christen der sittliche Mensch über den sinnlichen stets die Oberhand behalte, aber er fordert hier nicht die Vernichtung der sinnlichen Natur. Es ist wieder der Versuch, ein harmonisches Verhältnis der beiden Naturen im Menschen herzustellen und der Sinnlichkeit in ihren Grenzen erlaubte Befriedigung zu gewähren. PASCAL gesteht auch den Beifall, das Lob, das die Menschen für gute Taten spenden, der Sinnlichkeit als Lohn zu; nicht darf davon aber der sittliche Charakter des Menschen berührt werden.

Immerhin ruht in dieser Verarbeitung des sittlichen und sinnlichen Urteils beim Christen eine große Schwierigkeit, da sehr leicht doch die Sinnlichkeit sich Einfluß verschafft. So sind nach PASCAL für den Menschen die Handlungen gefährlich, welche sowohl Gott als auch den Menschen gefallen; denn immer würdigt Gott nur den einen Teil derselben, die Menschen dagegen den anderen. Zum Beispiel können die Werke eines weisen Mannes Gott durch die Demut, mit der sie getan wurden, gefallen; die Menschen aber schätzen sie der Klugheit wegen, die aus ihnen hervorgeht. Folgt man nun solchem Vorbild, so kommt es leicht, daß man nur das Menschliche nachahmt und das Gottwohlgefällige nicht erreicht; die Sinnlichkeit verhüllt den wahrhaft sittlichen Wert, und der Mensch verkennt ihn völlig bei seinem Handeln.[3])

„Besser ist nicht fasten und deswegen demütig sein als fasten und sich darin gefallen."[4]) Wieder kommt PASCAL zu dem Schluß, daß alles uns gleichermaßen nützen und schaden kann, da der Erfolg allein von der Gnade Gottes abhängt. Seinen Segen gibt Gott nur den Taten, die für ihn nach seinem Willen geschehen sind. Auch die Art des Handelns und sogar sein Inhalt sind dabei völlig unwichtig, weil Gott Gutes aus Bösem hervorgehen lassen kann und ohne Gottes Hilfe Böses aus Gutem kommt.[5]) Also nicht die Tat selbst

[1]) „... quand les passions sont les maîtresses, ..."
[2]) M. 525. [3]) M. 276 § 1. [4]) M. 276 § 2. [5]) M. 276 § 3.

ist für PASCAL sittlich, sondern die Gesinnung, aus der sie hervorgegangen ist, soll gut sein. Diese Gesinnung gewinnt der Mensch durch Unterwerfung seines Willens unter Gott bis zur völligen Immanenz des göttlichen Willens in dem menschlichen. Jedenfalls muß die sittliche Gesinnung ganz frei von weltlicher Wertbeurteilung sein.

Wahre Sittlichkeit hat nur der weltflüchtige Christ.

Daher ist es für den Menschen, der in der Welt lebt, sehr schwer, sich wahre Sittlichkeit zu gewinnen. Gerade in den angenehmsten weltlichen Stellungen ist es am schwierigsten, Gottes Forderungen zu erfüllen. Frömmigkeit und weltliches Leben sollen da vereinigt werden. Und die große Schwierigkeit liegt darin, daß der Christ im weltlichen Amt nach Gottes Willen leben soll, ohne Teil noch Interesse an der Welt zu nehmen.[1]) Aus der Art, wie PASCAL das Problem stellt, empfindet man, daß er eine Lösung desselben für die Praxis als unmöglich ansieht. Der Christ, der wahrhaft sittlich leben will, muß doch einen gewissen Abstand von der Welt haben; inmitten ihrer Verpflichtungen und Einflüsse kann er kaum ohne Schaden für seine Religion und Moral leben.

Das Aufgehen in Gottes Willen erhebt den Christen über die Welt zu wahrer Sittlichkeit.

Je freier der Mensch von der Welt ist, desto weniger handelt er aus sinnlichem Antrieb, sondern er folgt dem göttlichen Willen. In dem Fragment eines Briefes an DOMAT[2]) spricht sich PASCAL über die Verschiedenheit der Handlungen nach diesen ihren beiden Quellen aus. Verfolgt der Mensch aus eigenem Willen das Gelingen einer Handlung, so ärgert er sich über jeden Widerstand, der ihm dabei entgegentritt, weil er in diesem immer nur die Hinderung seiner Absicht und seines Willens sieht. Ist es aber Gott, der uns zum Handeln treibt, dann fühlen wir niemals eine Gegenbewegung in der Außenwelt, die nicht ebenso von Gott herrührte. Die Kraft, aus der wir handeln, läßt auch den Widerstand gegen unser Tun zu, ja verursacht ihn vielleicht.[3]) Unser Geist bekämpft hier nicht fremden Widerstand, sondern derselbe Wille bewirkt unser gutes Tun und erlaubt dessen Hinderung, so daß daher der Friede unserer Seele nicht gestört wird. Dieser Zu-

---

[1]) M. 951. [2]) Br. S. 244. [3]) Br. S. 245.



stand der Zufriedenheit, trotzdem unser Handeln unglücklich verläuft, ist für PASCAL das Zeichen, daß Gott in uns handelt, „da es viel gewisser ist, daß Gott dieses Übel, mag es so groß sein wie es wolle, erlaubt, als daß er und keine andere geheime Ursache das Gute in uns, mag es noch so groß sein, bewirke.“[1]) Dieser Gedanke ist für die sittlich-religiösen Anschauungen PASCALS sehr charakteristisch: das Übel, das uns zustößt, kommt sicher von Gott; dagegen das Gute kann von Gott, vielleicht aber auch von einer böswilligen Macht stammen, die verführen will.

Um daher zu erkennen, ob wir aus göttlichem Willen und Antrieb handeln, rät PASCAL, stets mehr unser Verhalten zu den äußeren Umständen zu prüfen als unsere inneren Gründe. Leiden wir die Widerstände der Außenwelt mit Geduld, ohne zu zürnen, so zeigt dies die Einstimmigkeit des in uns wirkenden Geistes mit dem uns widerstehenden: dann können wir demütig hoffen, Gott handle in uns.[1]) PASCAL will hier anleiten, wie der Mensch das Wirken Gottes in sich erkennen kann, das ihm allein wahre Sittlichkeit ermöglicht. Des Christen sittliches Handeln muß ruhig, leidenschaftslos, ohne Interèsse an dem Erfolg sein. Nicht der Trägheit redet PASCAL damit das Wort, sondern er will nur, daß der Mensch als Werkzeug Gottes von dem Ausgang seiner Arbeiten unabhängig sei. Die höchste Sittlichkeit ist die tiefste Demut.

Diese Bescheidenheit in der Forderung von Erfolg für eigenes Streben wendet PASCAL auf den Kampf des Jansenismus gegen die Jesuiten um die sittliche Wahrheit an. Auch der Wunsch, die Wahrheit zum Siege zu bringen, ist eitel und menschlich. In Gottes reinem Dienst sollen wir zufrieden sein, für seine Wahrheit kämpfen zu dürfen, und vom Gewinn unseres Arbeitens ganz absehen. Sind wir so siegesdurstig, dann suchen wir unseren, nicht Gottes Ruhm. Denn um Gottes Sache steht es gut, ob wir siegen oder nicht. Auch da wird unsere stete zufriedene Gesinnung, die, wenn wir nur unsere Pflicht tun, von den irdischen Verhältnissen unab-

---

[1]) Br. S. 246.

hängig ist, uns unseres Gott wohlgefälligen sittlichen Strebens versichern.[1]) Das ist die Auffassung des von der Welt abgewandten Minoritätskämpfers, der für seine Sache keinen Erfolg mehr erhofft.

Der Mensch kann, wenn er sich von Gott trennt, all sein gutes Wollen zum Bösen verkehren. So wird die Wahrheit ein Idol für ihn, wenn er sie von der Liebe zu Gott trennt und allein erstrebt. Das Begehren, Gott zu dienen, darf sich nicht einseitig im Wahrheitsuchen äußern, sondern alle Zwecke, die Gott uns setzt, müssen verfolgt werden, vor allem die Liebe.[2]) Natürlich darf kein Ziel des Menschen außerhalb Gottes liegen wie etwa die Unwahrheit; sie ist unsittlich. Auch soll der menschliche Wille sich nicht das sittliche Ziel setzen, das ihm persönlich das beste scheint; das wäre Egoismus. So strebt ein Mensch nach völliger Entsagung; aber Gott bestimmt ihm einen Zustand halber Entsagung, der ihm nicht gefällt, weil er das Verdienst vollkommener Selbstverleugnung gewinnen will. Und damit gerade ist er selbstsüchtig, und die Entsagung wird ihm zu einem Idol, das außerhalb der „Ordnung Gottes" liegt.[3]) „L'ordre de Dieu", das ist der Kreis, den der Wille Gottes beherrscht und innerhalb dessen der Mensch allein seine Sittlichkeit gewinnt. Aus ihm muß auch die fromme Selbstsucht weichen, welche durch ein Übermaß des Strebens nach Gott sich dem höchsten Willen widersetzt.

Das Gebet. Die christliche Sittlichkeit erhält eine besonders starke Stütze durch das Gebet. Bestätigt sich doch die wahre Religion dadurch, daß sie das Gebet als Mittel zur Überwindung der menschlichen Sinnlichkeit empfiehlt.[4]) Drei Gründe haben nach Pascals Auffassung Gott zur Einsetzung des Gebets bewogen: 1. Er wollte seinen Geschöpfen die Möglichkeit geben, ihr Geschick selbst zu bestimmen; die Würde des Selbstursacheseins wollte er ihnen mitteilen. 2. Er wollte dadurch die Menschen lehren, von wem sie ihre Tugend erhalten. 3. Er wollte sie sich die anderen Tugenden durch eigene Kraft gewinnen lassen. Doch um zu verhindern, daß die Menschen dadurch allzu selbständig würden, verleiht Gott die Gabe des Gebets

---

[1]) Br. S. 246. [2]) M. 246 § 1. [3]) M. 246. [4]) M. 804.

dem Einzelnen als ein besonderes Geschenk. Das Gebet hat der Mensch nicht aus sich, genau so wenig wie man tugendhaft ist, wenn man Glauben hat. Gott muß wie zur Tugend so auch zum Gebet neue Gnade geben.[1])

Pascal schließt sich damit der jansenistischen Lehre an, daß das Gebet ein Gnadenzeichen Gottes ist, wenn es auch zunächst den guten Willen des Betenden und sein stetes Bedürfnis nach neuer Gnade bezeugt. Aus dem Gebet kommt aber auch sittlicher Antrieb, wie der dritte Punkt zeigte: Wille zur Selbstbesserung; und den gibt die Gnade Gottes.

Gott hat versprochen, den Gebeten Erfüllung zu gewähren, aber die Gebetsgabe erhalten nur die „Kinder der Verheißung", die Christen.[2]) Das Gebet ist notwendig für die Christen, und sie müssen es üben, sonst fallen sie in Versuchung: „Es ist gefährlich versucht zu werden; und die, welche versucht werden, sind es, weil sie nicht beten."[3]) Die Gebetsübung erhält uns in Gottes Nähe, wie Gott hinwiederum durch die Gabe des Gebets den Menschen an sich fesselt. Denn wem Gott diese Gnade entzieht, der hört auf zu beten und fällt ab von ihm.[4])

Das Beten ist nicht in unserer Macht ebensowenig wie die Erlangung der Bitte.[5]) Der Mensch ist daher wesentlich passiv im Gebet. Doch offenbar meint Pascal, daß der vollendete Christ durch sein sittliches Bitten gemäß dem Willen Gottes auch Gewährung erreiche. Er meint, der Gerechte brauche und solle nicht mehr auf Erfüllung des Gebetes hoffen, sondern er müsse sich zwingen, von Gott die Erlangung dessen zu erreichen, was er bitte.[6]) Da nach Pascal der wahre Christ im Willen Gottes aufgeht, so muß auch sein Bitten dem Willen Gottes entsprechen; daher kann er auch die Erfüllung fordern und deren gewiß sein. Der Anspruch des letzten Gedankens ist also nicht so groß, wie es scheint. Diese Glaubensgewißheit, die der Christ in seinem Gebet haben soll, ist für Pascal sittlich und religiös notwendig.

---

1) M. 309 § 1—2. 2) M. 309 § 4. 3) M. 322 § 1.
4) M. 881 § 4—6; unsicherer Text! 5) M. 881 § 2.
6) M. 881 § 3; unsicherer Text!

Äußere Demut.

Jedenfalls soll das Gebet auch die völlige Unterwerfung unter Gott darlegen; daher will Pascal mit der inneren auch die äußere Demütigung: der Mensch soll knien, mit den Lippen bitten, damit er, der in seinem Stolz sich Gott nicht hat unterwerfen wollen, jetzt auch äußerlich seine Schwäche zeige. Allerdings erklärt es Pascal für töricht, von diesem äußeren Tun Hilfe zu erwarten, aber es wäre hochmütig, nicht auch äußerlich Demut zu zeigen. Als religiöse Selbsterziehung verlangt Pascal diese Form.[1]) Die Demut hat sich stets in der Art zu bewähren, wie der Christ die formalen Forderungen seiner Religion erfüllt. Es ist abergläubisch, wenn er irgend welche Hoffnungen auf Lohn durch sie stützen will. Aber unchristlich ist es, diese Formen zu verachten und zu vernachlässigen.[2])

Die wahren Christen sollen sich so auch den Torheiten unterwerfen, die die Welt von ihnen fordert. Zwar müssen sie die Nichtigkeit in ihnen erkennen und verachten, aber unterwerfen sollen sie sich der Ordnung Gottes, die ihnen als Entgelt für ihre Sünden diese Strafe auflegt. Zu seiner Demütigung teilt also der Christ die Schwächen der Welt.[3]) Auch das fördert seine Sittlichkeit.

Die christliche Furcht.

Mit der Demut und Bescheidenheit des Christen ist für Pascal auch notwendig Furcht verbunden; aber er unterscheidet die gute christliche Furcht von der bösen Furcht, die er verwirft. Pascal stellt diese verschiedenen Arten von Furcht einander entgegen:[4])

Gute Furcht:	Böse Furcht:
	sie entsteht aus dem Zweifel, ob Gott existiert oder nicht,
sie kommt aus dem Glauben,	sie kommt aus dem Zweifel,
sie ist mit der Hoffnung verbunden, weil sie aus dem Glauben entsteht und weil man zu Gott hofft, an den man glaubt,	sie ist mit der Verzweiflung verbunden, weil man den Gott fürchtet, zu dem man keinen Glauben hat,
sie fürchtet Gott zu verlieren,	sie fürchtet Gott zu finden.

1) M. 253. 2) M. 538. 3) M. 227. 4) M. 595.

Die gute christliche Furcht soll der Mensch haben, damit er niemals matt in seinem Streben nach Gott wird. Doch die Hoffnung muß in der christlichen Gesinnung sich der Furcht zugesellen. Bringt der Christ nur die Freude aus der Beichte mit, daß ihm verziehen ist, so ist dies ebensowenig gut, wie wenn er nur voll Furcht vor den alten und neuen Verfehlungen die Beichte verläßt.[1]) Beide Gefühle müssen zusammenwirken. Ganz verderblich ist aber die Furchtlosigkeit, die die Menschen von dem Gedanken an Gott und ihre Rettung zurückhält. Es ist widernatürlich, daß Menschen so handeln und nicht für ihr Heil sorgen, sondern mit Bewußtsein in ihrem Elend beharren und verderben.[2]) Dieses törichte Vernachlässigen des zukünftigen geistigen Wohles ist für PASCAL von Grund aus unsittlich. Für ihre Zukunft nach dem Tode sorgen die Menschen so häufig nicht, während sie für ihre irdische Zukunft nach PASCAL nur allzuviel Mühe aufwenden.

Der Christ soll die Gegenwart ausnutzen.

Der Mensch ist, wie PASCAL meint, stets geneigt, sich nur mit der Zukunft und der Vergangenheit zu beschäftigen, während ihn die Gegenwart gewöhnlich verletzt. Der Gegenwart sucht er zu entgehen, wenn sie ihn bedrückt; ist sie ihm aber angenehm, so sieht er sie bedauernd scheiden und denkt nur an die Zukunft, um sich in ihr gleiche Annehmlichkeit zu bereiten. Dabei weiß er doch nicht, ob diese Zukunft ihm jemals Gegenwart werden wird. Die Gegenwart benutzen wir nur als Licht, um die Zukunft zu erhellen; Vergangenheit und Gegenwart sind uns Mittel zur Erreichung der Zukunft, unserem alleinigen Zweck. „So leben wir niemals, sondern wir hoffen zu leben.“[3]) Daher wird der Mensch bei diesem steten Hoffen glücklich zu sein niemals zufrieden.

Diesen Zustand des Menschen findet PASCAL aber durchaus unchristlich. Er will den Christen als Gegenwartsmenschen in der Welt.[4]) „Die Vergangenheit darf uns keineswegs behindern, da wir unsere Fehler ja nur bedauern können; aber die Zukunft darf uns noch weniger berühren, da sie durchaus keinen Bezug auf uns nimmt, und wir sie vielleicht niemals

---

[1]) M. 713. [2]) M. 165. [3]) M. 42.
[4]) VIII. Brief an Mlle. DE ROANNEZ, Br. S. 223.

erleben. Die Gegenwart ist die einzige Zeit, die wahrhaft uns gehört und die wir nach Gottes Willen nutzen müssen." PASCAL führt Christus an, der auch nicht gewollt habe, daß unsere irdische Sorge sich über den Tag hinaus erstrecke. Wer mit Bewußtsein die Gegenwart ausnützt, findet Ruhe und wird ein besserer Mensch.[1]) Diese Betonung des Wertes der Gegenwart ist für PASCALS Ethik besonders wichtig, da man sie bei seinem ekstatischen Glauben nicht erwartet. Er trifft auch mit diesen Ausführungen nicht das Sorgen für das Seelenheil der Menschen, das er unentwegt verfolgt haben will. Aber vor dem menschlichen Jagen nach Glück warnt er und weist darauf hin, wie leicht der Christ seine Befriedigung in der Gegenwart finden kann durch seinen Glauben und das Bewußtsein treuer Pflichterfüllung.

In der Gegenwart arbeitet der Christ, und wird er auch belohnt. So triumphiert die christliche Sittlichkeit über alles Handeln in der Welt. „Denn wahrhaftig die christlichen Vorschriften sind die allertrostvollsten; ich meine weit mehr als die Grundsätze der Welt."[1]) Sie lehren dem Christen, auf die Gegenwart zu achten, so daß ihm diese so reich wird, daß er des beständigen Gedankens an die irdische Zukunft entraten kann. Andere Menschen lernen dies nie. „Nur aus Mangel, die Gegenwart gut erkennen und erforschen zu können, spielt man den Klugen in der Erforschung der Zukunft."[1]) Der Christ aber ist der Gegenwart gewachsen.

Pascals Askese.

Davon weichen stark die weltflüchtigen Gedanken PASCALS ab, die seine Neigung zur Askese ausdrücken. So meint er: „Es ist nicht schimpflich für den Menschen, dem Schmerz zu unterliegen, aber es ist für ihn eine Schande, dem Vergnügen zu unterliegen."[2]) Doch lehnt er dafür die Begründung ab, daß der Schmerz uns aufgezwungen, das Vergnügen dagegen von uns gesucht werde. „Denn man kann den Schmerz suchen und ihm mit Absicht unterliegen ohne diese Art Erniedrigung" wie bei dem Vergnügen. PASCALS asketische Begründung dieser Ansicht liegt in der Würdigung

---

[1]) VIII. Brief an Mlle. DE ROANNEZ, Br. S. 223.
[2]) M. 384 § 2—3.

des Schmerzes als Demutsmittel des Menschen. Der Mensch sucht den Schmerz und gibt ihm Macht über ihn, um zu sehen, ob er doch nicht zuletzt den Schmerz besiege. Daher ist der Mensch doch Herr des Leidens, selbst wenn er ihm unterliegt; er erträgt dann nur seine eigene Prüfung nicht. Dagegen beim Vergnügen ist der Mensch in fremder Knechtschaft des Vergnügens; diese ist aber schimpflich.[1]) In dieser Weise sucht PASCAL die asketische Selbstquälerei als ethische Selbstzucht zu rechtfertigen. Die sittliche Bedeutung des Schmerzenduldens übertreibt er stark; eine ethische Wertung des Vergnügens ist ihm unmöglich. Der selbst bereitete Schmerz erschien ihm in seiner letzten Lebenszeit als das Radikalmittel, den Menschen von der Welt auf sich abzulenken und ihn zu steter Arbeit an seiner Sittlichkeit anzuhalten durch den beständigen Kampf gegen sein Fleisch.

Auf dieser Anschauung beruht auch seine Lebensführung in seinen letzten Jahren. Jede Bequemlichkeit haßt er;[2]) für Unrecht hält er es, sich Speisen wohlschmecken zu lassen: das sei Dienst am sinnlichen Menschen.[3]) Als Ideal stellt PASCAL es hin, so fühllos gegen die Welt zu werden, daß man alles Interessante verachte und gerade dem, was uns am meisten locke, am gleichgültigsten gegenüberzustehen vermöge.[4]) Da sind alle Gedanken an eine Verbindung von Sittlichkeit und Sinnlichkeit vergessen; weit zurück liegt jene Erinnerung an Montaigne: „Der Mensch ist weder Engel noch Tier; und das Unglück will, daß, wer Engel werden will, Tier wird.“[5]) Damals hatte PASCAL noch die gesunde Ansicht geteilt, daß die gewaltsame Unterdrückung aller Sinnlichkeit doch brutal, tierisch sei. Aber jetzt verfolgt er die Ziele seiner Sittlichkeit rigoros; sein Christentum gibt ihm die Begründung seiner Askese: „Die wahre Religion lehrt unsere Pflichten, unsere Unfähigkeit (Stolz und Begierde) und die Mittel zur Besserung (Demut, Kasteiung).“[6]) „Mortification“, sie ist für PASCAL zuletzt die Stütze der Sittlichkeit.

---

[1]) M. 384 § 2—3.
[2]) M. 993.
[3]) M. 992.
[4]) M. 895.
[5]) M. 704.
[6]) M. 822.

Verwerfung des Theaters.

Alles, was Leidenschaften erregt, will er vermieden wissen. Deswegen sieht er auch in den Schauspielen eine große Gefahr für die menschliche Sittlichkeit. Denn gerade sie stellten menschliche Leidenschaften, vor allem die Liebe so lockend dar, daß diese in uns erregt würden. Besonders die schöne Form, in der diese Affekte im Theater sich böten, verführe dazu, die gleiche Lust und den gleichen Schmerz genießen zu wollen.[1]) Daher wendet PASCAL sich jetzt mit Schärfe gegen dramatische Darstellungen als sittlich verwerflich, während er früher in dem Kampf der Leidenschaften, auch wie ihn uns das Theater vor Augen stellt, etwas Wertvolles gesehen hatte.[2])

Verzicht auf alle Freude.

Er verlangt, daß der Christ zum Schutze seiner Sittlichkeit auf alles Vergnügen verzichte: „Von allem, was auf der Erde ist, nimmt er nur Teil an den Leiden, nicht an den Freuden."[3]) Der Mensch soll sich nicht mit der irdischen Beurteilung des Menschen beschäftigen, mit seiner guten oder schlechten Veranlagung, noch soll er auf sein Vergnügen denken: „Ich kann nur die gut heißen, die unter Seufzen suchen."[4]) Das Christentum allein in seiner herben Form des steten mühevollen Suchens und Ringens nach Gott und dem Guten ist ihm sittlich wertvoll.

Doch bei der oft allzu schroffen Ablehnung der Welt, ihrer Güter und Ansichten, die PASCAL vertritt, äußert er häufig auch Gedanken, deren sittliches Recht durchaus klar ist und die in seiner Zeit besonders bedeutungsvoll waren.

Widerspruch gegen Duell und Mord.

So tritt er in dem XIV. Provinzialbrief gegen das Duell auf, das nur zum Schutze einer falschen Ehre diene und daher unsittlich und unchristlich sei. Das Leben habe Gott dem Menschen geschenkt, den falschen Ehrbegriff habe aber der Mensch sich selbst gebildet. Wie dürfe zur Rettung dieser törichten Ehre ein göttliches Gut in Gefahr gebracht und geopfert werden? Nimmermehr sollten die Mordtaten, die dieses perverse Urteil hervorbringe, straflos sein oder gar als ehrliche Taten gelten, wie die Jesuiten sie darstellen wollten.[5])

Gerade im Sinne des Christentums hält PASCAL diese

---

[1]) M. 956. [2]) M. 522. [3]) M. 676.
[4]) M. 860. [5]) BOSSUT S. 298—300.

Geringschätzung des Menschenlebens für durchaus unsittlich. Besonders die christliche Kirche müsse dem Menschenleben einen Idealwert beilegen, da für sie der Mensch doch Ebenbild Gottes sei. Ein Mord sei für sie ein Sakrilegium, das sie eines ihrer Glieder beraube, ob es sich nun treu zu ihr gehalten habe oder nicht.[1]) Das Duell ist also für PASCAL Verletzung der Religion und Sittlichkeit. Daher verwirft er vor allem den falschen Ehrbegriff, der zum Mord reize. Er sei wie ein teuflisches Idol, das die Menschen beherrsche und aufeinanderhetze, trotzdem sie doch ihr Leben, ja ihr Seelenheil gefährdeten.[2])

Doch PASCALS christliche Gesinnung empfindet es auch als ein Unrecht und als zwecklos, Verbrecher zu töten. Das abschreckende Beispiel hält er für gänzlich unwirksam; er meint sogar, daß sich durch solche Strafe die Zahl der Bösen eher vermehre. Rohe Gewalt, die für PASCAL nur auf den äußeren Menschen wirkt, kann nicht sittlich bessern. Das vermag nach seiner Ansicht nur die Befolgung der paulinischen Weisung: „Überwinde das Böse mit Gutem."[3]) Nur so vernichtet man das Böse und kommt zum wahren Guten, das aus Freiheit geschieht.

Aus dieser Ansicht PASCALS erkennt man, daß seine sittlichen Forderungen immer mehr den Boden der allgemeinen Durchführbarkeit verlassen; denn die Möglichkeit einer natürlich-weltlichen Gemeinschaft der Menschen auf Grund des Pauluswortes hat PASCAL wohl damit nicht behaupten wollen. Er stellt nur aus seiner christlichen Sittlichkeit sein Urteil über das Tun der Welt fest, fordert aber für sein eigenes Verhalten die reine Befolgung des christlichen Gebotes. Seine persönlichen sittlichen Grundsätze, deren Verwirklichung er in seinem Leben anstrebte, sprechen sich in diesen Anschauungen aus.

Die Mildtätigkeit gegen die Armen ist für PASCAL die notwendige Betätigung christlicher Sittlichkeit. Im Gegensatz zur Jesuitenmoral verlangt er im XII. Provinzialbrief, daß die Reichen nach der Forderung der Heiligen die irdischen Barmherzigkeit.

---

[1]) BOSSUT S. 301. [2]) BOSSUT S. 309.
[3]) M. 678 (Röm. 12 v. 21).

Güter mit den Armen teilen sollten. Diese Barmherzigkeit soll den Christen eine Freude sein „durch die Frömmigkeit, welche so erfinderisch ist, sich einzuschränken, um Mittel zu haben, sich beständig der Übung der Liebe hinzugeben.“[1]) Hauptpflicht des Christen ist die Sorge für die Armen; nichts darf ihn von ihr abhalten. Nach ihrer Barmherzigkeit, meint PASCAL, werde Christus die Menschen richten.[2])

Die Armen solle man besuchen; denn das errege Mitleid, erleichtere das Geben und mache es zur Freude. Auf die großen Allgemeinveranstaltungen zur Hilfe der Armen dürfe sich niemand verlassen und lau im Geben werden. Die ständige Barmherzigkeitsübung des einzelnen sei am wichtigsten.[2]) Ja nach PASCAL gibt man niemals genug; denn es bleibt immer noch Besitz übrig. „Etwas habe ich bemerkt: wie arm man auch ist, man hinterläßt immer etwas bei seinem Tode.“[3]) Und PASCAL ist in seinem Handeln hinter diesen Worten nicht zurückgeblieben; er hat mit einer Opferfreudigkeit, die an Franz von Assisi erinnert, seine Liebe zu den Armen geübt.

Zufriedenheit in Krankheit. Nur aus PASCALS außergewöhnlicher Selbstüberwindung ist auch sein Urteil über die Krankheiten und ihren Wert zu verstehen.[4]) Er meint, daß die Gewohnheit leicht das Beschwerliche der Krankheit vergessen lasse. Man hat als Kranker nicht mehr die Bedürfnisse, die man bei Gesundheit für unentbehrlich hielt. Was man nötig hat, entspricht dem augenblicklichen Zustand, so daß man trotz des Leidens kein Entbehren spürt. Höchstens bedrängt Furcht den Kranken, die daraus entsteht, daß er in seinen leidenden Zustand die Bedürfnisse des gesunden hineinträgt, deren er doch nicht bedarf. Enthält sich aber der Kranke dieses Begehrens, so hat er keinen Grund zur Unzufriedenheit.[5]) Die Anpassungsfähigkeit erleichtert dem Menschen eine Lage, die ihm physisch nicht zukommt, die ihm aber als ethischem Wesen, wie PASCAL meint, sehr förderlich ist. Denn nach seiner asketischen Anschauung ist für den Christen die Krankheit der ihm ange-

---

1) BOSSUT S. 229. 2) M. 994 Conversations de Pascal.
3) M. 993 Convers. de P.
4) Vgl. S. 9—11 über das Gebet um Krankheiten. 5) M. 754.

messenste natürliche Zustand; der wahrhaft sittliche Mensch soll immer Schmerzen leiden, alles Irdischen, alles Vergnügungs- und Leidenschaftsgefühls beraubt sein und beständig den Tod erwarten. So drängt die Krankheit dem Menschen zu seinem Glücke den Zustand auf, der ihm eigentlich gebührt: er lernt sich demütig, friedvoll zu unterwerfen. Daher bittet PASCAL stets Gott um die Gnade des Leidens, der Krankheit.[1]) Für PASCALS persönliche Ethik wird der Zustand des Schmerzenertragens zur notwendigen Begleiterscheinung wahrer Sittlichkeit; denn nur in dieser sinnlichen Abstumpfung wird ihm der sittlich-religiöse Charakter des Menschen frei.

Liebe zu Gott.

Abwendung von aller Sinnlichkeit macht auch erst dem Menschen die wahre Liebe zu Gott möglich. „Wenn es einen Gott gibt, so muß man nur ihn lieben und nicht die vergänglichen Kreaturen.“ [2]) Liebe zum Irdischen wäre allein auf der Voraussetzung, daß es keinen Gott gibt, erlaubt. Bei der positiven Beantwortung der Frage müssen wir uns also von der Welt abwenden. Alles, was uns an das Irdische fesselt, ist daher schlecht; denn es hindert uns entweder am Gottesdienst oder am Gottsuchen. Aber unser natürlicher Trieb heftet uns an die Sinnlichkeit, durch die wir sündig sind. „Daher müssen wir uns selbst hassen und alles, was uns zu anderem Hang antreibt, als Gott selbst.“ [2]) Alles Irdische ist sündig; der Mensch soll völlig mit der Welt brechen und sich ganz Gott hingeben, zu dem unsere Liebe ungeteilt und rein sein muß.

Liebe zu den Nächsten und Verwandten.

Diese Liebe zu Gott erreicht aber der Mensch erst dann, wenn er nicht mehr selbst darauf bedacht ist, von anderen geliebt und bewundert zu werden. Sobald er in erster Linie Gott von ganzem Herzen liebt und darin seine größte Freude findet, kann er vielleicht daraus auch auf sich als gut und liebenswert schließen. Wer aber Gott nicht liebt und von den Menschen geliebt sein will, der täuscht die Menschen durch einen Schein von Vollkommenheit. Die Philosophen, die behaupten, daß Gott allein liebenswert sei, müssen auch wünschen, daß alle Menschen nur Gott lieben. Aber sie wollen

[1]) M. 998 Convers. de P. [2]) M. 18.

vor allem sich selbst geliebt wissen, womit sie ihre mangelhafte Sittlichkeit zeigen.[1]) Die Gottesliebe, die der sittlich-religiöse Mensch haben soll, bedingt auch ein Freisein von den Menschen und ihrer Neigung; die Liebe zu Gott muß ihn ganz ausfüllen und seinem Bedürfnis des Zusammenhangs mit anderen im Wesentlichen genugtun.

Deswegen soll der sittliche Mensch sich auch von seinem Geselligkeitsbedürfnis befreien. Denn PASCAL hält es für töricht, daß wir immer unseresgleichen aufsuchen, die doch genau so elend sind wie wir und uns nicht helfen können. Allein muß man sterben, daher gewöhne man sich an das Alleinsein![2]) Die Einsamkeit erleichtert auch die Abwendung vom Irdischen und das Suchen nach der Wahrheit. Ist uns aber die menschliche Gesellschaft unentbehrlich, so beweisen wir damit, daß uns die Achtung der Menschen höher gilt als das Suchen nach Wahrheit, nach Gott.[2]) Das Zusammenleben der Menschen bringt nach PASCAL der wahren Sittlichkeit keine Förderung, es stärkt nur Eitelkeit und Irrtum. Die Einsamkeit allein verinnerlicht und führt zu Gott.

PASCAL will damit nicht etwa auch die Nächstenliebe ablehnen; denn diese verlangt er von jedem Christen als besonderes Kennzeichen seines Lebens. Ja aus der Nächstenliebe erheben sich die christlichen Haupttugenden: „Er (der wahre Christ) liebt seinen Nächsten, aber seine Liebe bleibt nicht in diesen Grenzen, sondern verbreitet sich über seine Feinde und dann über die Gottes.“[3]) Diese Liebe, die der Christ üben muß, stellt aber kein Abhängigkeitsverhältnis von den Menschen dar, wie es sich im menschlichen Geselligkeitsbedürfnis äußert. Auch ist sie bei PASCAL nicht der natürliche Trieb des Herzens, der im Nächsten den Bruder sieht. Sondern die Nächstenliebe ist für PASCAL ein Mittel, sich selbst zu beschränken und zu demütigen, indem man das, woran man hängt, freigebig und mit Freuden anderen gibt, ohne an sich zu denken. Er schließt sich damit der mönchisch-katholischen Auffassung an, die auch die Nächstenliebe hauptsächlich als Demutsübung wertet. Diese Anschauung macht es ja nur

[1]) M. 421. [2]) M. 179. [3]) M. 676.

möglich, daß PASCAL andererseits die Verwandtenliebe für verwerflich hält, welche ein selbstsüchtiges Verhältnis zur Welt darstelle, das uns von Gott abziehe.

PASCAL geht davon aus, es sei falsch, daß wir der Liebe der Menschen würdig seien, und das Streben des Menschen zu lieben sei sinnlich und unrecht. Denn wenn wir vernünftig und indifferent, mit umfassender Menschenkenntnis begabt wären, würden wir das Selbstsüchtige unserer Neigung zum Lieben einsehen und sie unserem Willen nicht verstatten. Die Anlage zum Lieben in unserer Natur ist also schlecht; sie ist selbstsüchtig und geht daher gegen die sittliche Weltordnung, welche das Allgemeingültige erstrebt. Diese egoistische Neigung ist die Quelle alles Bösen im allgemeinen und persönlichen Leben. Das sittliche Streben des Einzelnen wie auch der Gemeinschaft geht immer auf etwas Allgemeingültiges; die Liebe aber, die nur persönliche Befriedigung sucht, ist unsittlich. Das Christentum hat nach PASCAL dieses schlechte, sinnliche Streben des Menschen zuerst entdeckt.[1])

So fallen für PASCAL alle Liebes- und Freundschaftsregungen unter die verderblichen, sinnlichen Triebe des Menschen, die ihn von Gott abziehen und seine Selbstsucht vermehren. Diese extreme Ansicht hat PASCAL in seinem asketischen Leben zu verwirklichen gesucht, und aus der übertriebenen Tugend, vor der er selbst ja gewarnt hat, ist ein sittlicher Fehler geworden: seine Schwester Gilberte, die ihn während seiner langen Krankheit pflegte, hat er, wie uns berichtet wird, lieblos und hart behandelt. Nach seinem religiösen Sittlichkeitsideal erscheint ihm jede Liebesregung zu einem Menschen als ein Abzug von der Liebe zu Gott; sie schädigt die Beziehung zwischen Mensch und Gott, in die sich keine irdische Willensrichtung mehr eindrängen soll.

PASCAL empfindet es auch als ein Unrecht, daß man ihn liebe, selbst wenn es gerne und freiwillig geschehe. Er betrüge ja gewissermaßen den, bei dem er Liebe errege; denn er habe Zweck für niemanden und könne niemandes Liebe Genüge tun. Im Gegenteil, da er doch seines Todes gewiß

---

[1]) M. 14.

sei, so sehe er in der Zukunft nur eine sichere Kränkung der Liebe des anderen durch sein Sterben. Deswegen sei es gegen den anderen ein Unrecht, sich von ihm lieben zu lassen. Aber auch Gott werde dadurch geschädigt. Die Menschen sollten die Liebe, die sie nutzlos aneinander verschwendeten, sparen und alle ihre Sorgen auf Gott richten, um ihm zu gefallen und ihn zu suchen.[1]) Bei dem Konflikt zwischen Menschenliebe und Gottesliebe, der in Pascals Ethik entsteht, muß also die Menschenliebe weichen. Sie ist Benachteiligung der religiösen Sittlichkeit; Pascal will sie weder üben noch auch erregen. In seinem „Glaubensbekenntnis" hatte er noch die Liebe zu seinen Verwandten als ethische Forderung, die er befolge, aufgeführt.[2]) Jetzt aber widerspricht sie seinem extremen Heiligungsbedürfnis. Er findet sogar in Christi Leben das Vorbild für sein Handeln. „Jesus entreißt sich seinen Jüngern, um in den Todeskampf zu gehen: so muß man sich von seinen Nächsten und Liebsten gewaltsam trennen, um ihn nachzuahmen."[3])

Pascals Glaubenseifer führt ihn damit zu Folgerungen für sein persönliches Leben, die den Boden der Sittlichkeit überhaupt verlassen; der religiöse Gedanke allein drängt in ihm nach seiner Verwirklichung und läßt die sittlichen Notwendigkeiten, die mit der Welt doch in Verbindung bleiben müssen, gänzlich zurücktreten. Ohne Vermittelungsversuch wird der radikale Bruch mit den sittlichen Problemen durchgeführt, wenn der religiöse Gedanke es zu seinem Siege zu verlangen scheint. Die Religion führt Pascal zu der Moral des weltflüchtigen, einsiedlerischen Heiligen, wie sie der Katholizismus typisch ausgebildet hat.

Die Ehe. Auch über die Ehe hat Pascal eine extrem-asketische Anschauung. Sie ist ihm als auf dem Geschlechtsverkehr beruhend etwas durchaus Sündiges. Nicht durch die Segnung der Kirche werde sie versittlicht, sondern nur durch ihren Zweck, Gott Kinder zu erzeugen. Dieser Wunsch sei nur in der Ehe rein vorhanden. In dem Begehren nach Kindern spricht sich für Pascal die Reue aus wegen des unsittlichen

---

1) M. 514. 2) M. 270. 3) M. 248 § 18.

Mittels, durch das man den sittlichen Zweck nur erreichen kann. Doch äußert PASCAL dabei das sittlich sehr wertvolle Urteil, daß eine Ehe ohne diesen Zweck trotz allen kirchlichen Segens tief unsittlich sei. Da sind für ihn die Töchter Lots, die dem Trieb Kinder zu besitzen in perverser Weise nachgaben, bußfertiger und der sittlichen Rettung fähiger als die Ehegatten, die ohne den Wunsch Kinder zu erzeugen miteinander Gemeinschaft haben.[1])

Doch ist die Ehe ihm an sich verderblich, weil sie aus dem sinnlichen Trieb, der Konkupiszenz hervorgeht, die er entsprechend der augustinischen Theologie für den Träger menschlicher Sündhaftigkeit hält. Er teilt daher ganz die Ansichten des Jansenismus, daß der Verzicht auf die Ehe weitaus das beste sei. Das äußert er in einem Brief an seine Schwester Gilberte, in dem er ihr dringend von ihrem Plan der Verheiratung ihrer noch sehr jugendlichen Tochter abrät.[2]) Eine Ehe, die vor der Welt wünschenswert erscheine, sei vor Gott häßlich und schädlich. Und die Ehe eines Kindes, wie sie hier vorliege, sei Menschenmord. Denn man wisse nicht, ob das Mädchen nicht später leicht und fromm seine Jungfräulichkeit tragen könne. Damit erhalte sie sich dann ein Gut, das nicht nur ihr selbst, sondern vor allem auch ihren Eltern von größtem Vorteil sei. Denn in der Reinheit der Kinder „müssen sie versuchen, Gott das wiederzugeben, was sie gewöhnlich für etwas anderes als für Gott verloren haben“.[3]) Also die Eltern sollen die Keuschheit ihrer Kinder Gott als Reinigungsopfer für sich selbst darbringen.

Daß PASCAL hier die Ehe eines Kindes verwirft, ist durchaus berechtigt, aber seine Ausführungen wenden sich auch allgemein gegen jede Ehe. Nur der Stand der Virginität erscheint ihm als wahrhaft sittlich, und die Ehe ist für ihn sündig auch in ihrer edelsten Form. Reine ethische Werte kann er nicht in der Ehe finden; denn seiner asketischen Stimmung bleibt die Sinnlichkeit, wenn sie auch durch den Zweck noch so sehr geläutert ist, in ihrer Wurzel unsittlich.

---

[1]) M. 725. [2]) Br. S. 227. [3]) Br. S. 228.

Pascals sittlicher Takt.

Wenn diese Überspannung des sittlichen Begriffs in PASCALS Auffassung von der Ehe unangenehm berührt, so ist in dem VIII. Provinzialbrief das sittliche Zartgefühl PASCALS bemerkenswert, mit dem er die Laxheit der Geschlechtsmoral bei den Jesuiten bekämpft. Nicht als ob er es an Schärfe der Polemik mangeln ließe; er vermeidet es nur möglichst, auf dieses ihm widerliche Gebiet einzugehen, während er doch deutlich die Verderbtheit des Jesuitismus zeigt.[1]) An anderer Stelle begründet er sein Verhalten damit, daß er nicht wünsche, seine Briefe würden von Leuten gelesen, „welche in ihnen nur ihre Unterhaltung suchten."[2])

Durch sein sittliches Feingefühl unterscheidet sich PASCAL auffallend von seiner Zeit, die in dieser Richtung sehr grobe literarische Kost liebte. Verschmähte doch BAYLE es durchaus nicht, diesem Geschmack der Leser Rechnung zu tragen, um, wie er selbst sagt, ihnen seinen Dictionnaire annehmlich zu machen. Aber PASCAL benutzt nicht derartige Mittel zum Erfolg, seine Sittlichkeit ist zu streng und hoch, als daß sie solche Zugeständnisse zuließe.

Pascals Polemik.

Die Art seiner Polemik gegen die Jesuiten hält PASCAL durchaus für sittlich gerechtfertigt. Es sei ja Pflicht, sich bei solchem Kampf in der Mitte zu halten zwischen der Liebe zur Wahrheit und dem Gebot der Nachsicht. Aber andererseits besteht die Frömmigkeit nicht darin, sich niemals gegen seine Brüder zu erheben. Falsche Frömmigkeit sei es, Frieden zu halten zum Schaden der Wahrheit, doch unchristlicher Eifer, die Wahrheit zu verteidigen und dabei die Nächstenliebe zu verletzen.[3])

Man hatte ihm auf gegnerischer Seite die Schärfe seines Kämpfens verargt und als lieblos hingestellt. Daher verteidigt sich PASCAL in dem XI. Provinzialbrief gegen den Vorwurf der unchristlichen Polemik.[4]) Mehrere Regeln stellt er auf, die erfüllt sein müssen, um einen Tadel dem christlichen Geist der Liebe und Milde entsprechen zu lassen. Einmal muß der Tadel wahr und gerecht sein; wenn er Lügen gesagt habe, so

---

[1]) BOSSUT S. 143. [2]) BOSSUT S. 166—167.
[3]) M. 377 § 1. [4]) BOSSUT S. 209—212.

solle man ihn nur für niederträchtig halten. Ferner müsse man auch mit der Wahrheit zurückhalten können; nicht alles, was wahr ist, dürfe man sagen. So habe er keinen Jesuiten persönlich angegriffen; denn das wäre Zeichen eines Hasses, den er nicht habe. Auch dürfe man, wenn man den Irrtum verspotte, niemals heilige Dinge durch Spott herabziehen. Endlich müsse man bei jedem Tadel den Wunsch der Besserung haben für die, die man tadelt. Allen diesen Forderungen glaubt Pascal nachgekommen zu sein. Denn immer habe er ehrlich gewünscht, die Jesuiten möchten von ihren unsittlichen Lehren absehen.[1]) Jedenfalls hat Pascal sich sehr bemüht, bei seinen harten Kämpfen für Wahrheit und Sittlichkeit dieser christlichen Gesinnung genugzutun.

Das Vorbild der Heiligen.

Die hochgespannten sittlich-religiösen Forderungen, die Pascal an das christliche Leben stellt, ergänzt er noch durch die Vorbilder, die er den Christen setzt. Die Heiligen der altchristlichen Kirche sind ihm nachahmenswerte Beispiele für seine Zeit. Er bekämpft die Ansicht, daß man diese immer als hoch über uns stehend ansehe, so daß sie uns wie Götter unerreichbar schienen. Sie sind in ihrer Zeit Menschen gewesen wie die anderen; daher kann und muß man ihnen nacheifern.[2]) Ihr Opfermut kann uns zu der gleichen Entsagungskraft befähigen, was das Beispiel der Heiden nicht kann. Die Heldentat der Spartaner bei den Thermopylen hat nach Pascal für die Christen kaum sittliche Bedeutung; diese Heiden sind ihnen fremd. Die Heiligen dagegen sind den Christen verwandt, ihr sittliches Vorbild kann unser Handeln beeinflussen, da sie mit uns verbunden sind. „So wird man nicht reich vom Sehen eines Fremden, der reich ist, aber wohl, wenn man einen reichen Vater oder Gatten hat.“ [3]) Das natürlich-sittliche Vorbild bleibt also völlig bedeutungslos für die christliche Ethik; denn es kann nach Pascal den Christen keinen Anstoß zum Handeln geben. Wenn Pascal auch die sittlichen Leistungen der Heiden nicht gerade als „splendida vitia“ auffaßt, so gibt er ihnen doch für die christliche Ethik keinen praktischen Wert, in der vielmehr nur das christliche Beispiel versittlichend wirkt.

---

1) Bossut S. 209—212. 2) M. 26. 3) M. 391.

Daher enthält das Christentum allein die wahre Sittlichkeit für den nach Besserung strebenden Menschen. Und es umfaßt mit ihr auch alle anderen Werte des Menschenlebens und vermag, sie frei ohne irgendwelche Bedingungen des Standes und des Wissens mitzuteilen. „Was die Menschen durch ihre größte Bildung erkennen konnten, das lehrte diese Religion ihren Kindern.“[1]) Das Christentum ist die die Menschen einander gleichstellende, sie verbrüdernde Macht, es ist für PASCAL die allein erlösende Heiligungsgemeinschaft.

b) Öffentliches Leben.

Wenn PASCAL die sittlichen Grundsätze, welche durch das Christentum das persönliche Leben des einzelnen beeinflussen, noch ziemlich umfassend behandelt, so sind dagegen seine Bemerkungen, welche das sittliche Verhältnis des Christen zu den großen Organisationen der menschlichen Gemeinschaft charakterisieren, durchaus lückenhaft. Nur auf zwei Institutionen, auf Staat und Kirche, beziehen sich seine sittlichen

Der Staat. Hinweise, und von diesen beiden ist ihm der Staat offenbar diejenige, für die er geringes Interesse hat und die daher seiner christlichen Ethik weniger Probleme stellt. Jedenfalls ist das Material der christlich-sittlichen Äußerungen PASCALS über den Staat sehr klein.

Gehorsam gegen die Obrigkeit. Im XIV. Provinzialbrief führt PASCAL länger die Gedanken über den Staat aus, die nach seiner Ansicht die wahre christliche Kirche vertreten und ihren Anhängern lehren muß.[2]) Zunächst fordert er Geduld von dem christlichen Untertan seiner Obrigkeit gegenüber. Keinen Zorn, keine Rachegedanken soll der Bürger haben. Wie er jedem einzelnen gibt, was ihm zukommt, Ehre, Abgaben, Unterwerfung, so soll er auch den berechtigten Forderungen der Behörde nachkommen. Selbst einer ungerechten Obrigkeit schuldet er Gehorsam; denn auch in ihr muß er die Macht Gottes ehren, die sie über ihn gesetzt hat. Die christliche Sittlichkeit, die

---

[1]) M. 113. „Ce que les hommes par leurs plus grandes lumières avaient pu connaître, cette religion l'enseignait à ses enfants.“

[2]) BOSSUT S. 303 ss.

die Kirche vertritt, verbietet noch schärfer als die bürgerlichen Gesetze, daß der einzelne sich selbst Recht verschaffe. Auch die Fürsten unterwerfen sich dieser sittlichen Forderung: Beleidigung des Fürsten bestraft das Gericht, nicht der Fürst.[1])

Macht der Obrigkeit über das Leben.

Die Obrigkeit hat nach PASCAL allein die Fähigkeit, über das Leben des Menschen zu verfügen; diese Macht hat sie von Gott erhalten. Der einzelne Mensch darf weder sich noch einem anderen das Leben nehmen. Zum Schutze der menschlichen Gesellschaft hat aber Gott Gesetze und Autoritäten gegeben, die das göttliche Recht haben, verbrecherische Menschen zu töten. Doch die Obrigkeiten müssen diese von Gott ihnen übertragene Gewalt wie Gott selbst mit Gerechtigkeit üben.[2]) Zunächst haben die Fürsten, Monarchen diese göttliche Befugnis erhalten; sie teilen sie aber, um weniger leicht von ihrer menschlichen Beschränktheit und Schwäche beeinflußt zu werden, mit den Richtern. Göttliche Autorität und göttliche Gerechtigkeit müssen in der menschlichen Obrigkeit zusammenwirken, um ihr das Recht über Leben und Tod zu geben. Ohne göttliche Autorität oder ohne göttliche Gerechtigkeit zum Tod zu verurteilen ist Mord.[3])

Deswegen hat sich auch die Obrigkeit bei der Rechtsprechung über das Leben eines Menschen an besondere Formen zu halten, damit das göttliche Gesetz, nicht menschlicher Wille den Schuldigen verurteilt. Nur die Verordnung Gottes soll die Menschen zwingen, einem Menschen das irdische Leben abzusprechen. Dann ist es immer doch Christenpflicht, sich um die Besserung der Seele des Schuldigen zu kümmern. Trotz aller solcher Bemühung um wahre Gerechtigkeit ist die Kirche dem Vergießen von Menschenblut durchaus abgeneigt. Denn wer bei einer Hinrichtung zugegen war, ist unfähig des Dienstes an Gottes Altar.[4]) Also dem Rechtsbegriff der Obrigkeit auch in ihrer Macht über Leben und Tod gibt PASCAL in den Provinzialbriefen völlig christlich-sittliche Rechtfertigung. Aber für seine persönliche Sittlichkeit ist seine Ablehnung des Menschentötens in den „Pensées“ maßgebend.[5])

---

1) BOSSUT S. 304. 2) BOSSUT S. 289—290.
3) BOSSUT S. 291—292. 4) BOSSUT S. 305—306. 5) M. 678.

Die Ausführungen der Provinzialbriefe haben ihren besonderen Wert in ihrem Gegensatz zu der falschen Sittlichkeit des Jesuitismus. Pascals eigenstes sittliches Urteil tritt in ihnen daher zurück.

Vorsicht beim Kriegerklären.

Die leichtfertige Beurteilung von Menschenleben empfindet Pascal immer als unmoralisch. Daher wünscht er, daß Kriegserklärungen mit ähnlicher Vorsicht wie Todesurteile beschlossen würden. Er will nicht, daß die Entscheidung über den Krieg in der Hand eines einzelnen, des Monarchen, liege, der durch diesen Beschluß den Tod einer großen Zahl von Menschen verursacht, die er womöglich selbstsüchtigem Interesse opfere. Solche Entscheidungen dürfen nach Pascal nur von einer unparteiischen Volksvertretung getroffen werden.[1]) Pascal fordert damit aus Gerechtigkeitsgefühl eine Beschränkung der monarchischen Gewalt.

Pascals politischer Konservativismus.

Das ist um so bemerkenswerter, weil Pascal im allgemeinen durchaus aristokratische und konservative Gesinnung, und zwar aus christlichem Grundsatze, vertritt. Er will, daß in jedem Staat die dort herrschende Regierungsform als von Gott gegeben unangetastet bleibe. Es ist nach ihm ein großes Unrecht, sich gegen die Königsherrschaft, wo sie besteht, aufzulehnen, da das Königtum nicht nur das Abbild göttlicher Gewalt, sondern ein Teil derselben ist; Auflehnung gegen das Königtum ist also Widerstand gegen Gottes Ordnung. Das Verbrechen der Rebellion ist aber um so größer, da es auch stets einen Bürgerkrieg erregt, der doch die größte Sünde gegen das Gebot der Nächstenliebe ist. Widersetzlichkeit gegen die Regierung ist für Pascal gleich unchristlich und unsittlich wie Mord und Diebstahl.[2])

Aus diesen wenigen Bemerkungen Pascals sieht man doch, daß er den Staat als christlich und sittlich anerkennt. Er begründet den Staat nach der konservativen Weise des kirchlichen Naturrechts, wonach der in der sündigen Welt entstandene Staat auf Gottes Zulassung beruht und durch seinen faktischen Bestand sein göttliches Recht legitimiert,

---

1) M. 190. „ce devrait être un tiers indifférent“.

2) M. 997 Conversations de Pascal.

indem er die weltliche Ordnung aufrecht erhält. Dabei liegt Pascals gefestigter aristokratischer Gesinnung die radikaldemokratische Handhabung des kirchlichen Naturrechts, wie sie einzelne Jesuiten und Reformierte vertraten, völlig fern. Vielmehr steht nach seiner Ansicht der monarchischen Regierung das Recht absoluter Herrschaft zu, dessen sie auch bei mißbräuchlicher Anwendung nicht beraubt werden darf. Die Pflichten des Staates erfüllen sich im wesentlichen in der Sicherung von Ordnung und Frieden und in der Erhaltung des Untertanengehorsams. Von einem natürlichen Recht des Einzelnen oder des Volks gegenüber der Regierung ist nicht die Rede. Pascal ist durchaus Anhänger des Absolutismus, den er für christlich zu recht bestehend hält; nur im einzelnen und aus christlichen Gedanken heraus modifiziert er ihn. Seinem asketischen Sinn fehlt jedes Interesse an einer christlichen Politik als solcher; nur die christlichen Einschränkungen des gegebenen absolutistischen Staates sind ihm wichtig.

Die Kirche.

Über die Kirche hat Pascal sich häufig und zusammenhängend geäußert. Die Hauptkämpfe seines Lebens richteten sich gegen eine in der katholischen Kirche herrschende Partei, gegen die Jesuiten, wodurch er oft zu Auseinandersetzungen über seine Auffassung der Kirche gezwungen wurde. Die meisten Äußerungen Pascals über die Kirche sind aber rein dogmatischer oder kirchenpolitischer Art, so daß sie für eine Darstellung der Ethik Pascals nicht in Betracht kommen. Wir heben hier also nur das hervor, was uns für die christlich-sittliche Stellung Pascals zur Kirche von Wert erscheint.

Bedeutung der Kirche für die Ethik.

Die Kirche hat nach Pascal für den Glauben und die Sittlichkeit die Bedeutung, daß sie die äußere religiöse Gemeinschaft der Christen ordnet und rein erhält. Sie kann nur auf die äußere Heiligung des Lebens dringen, da die Beurteilung des menschlichen Herzens sich ihr entzieht.[1] Ganz anders vermag natürlich Gott den Glauben des Menschen zu

[1] M. 258.

prüfen. In einer Reihe von Gegensätzen legt Pascal diesen Unterschied dar:

Gott:	Kirche:
er sieht auf das Innere,	sie urteilt nach dem Äußeren,
er vergibt, wenn er Reue des Herzens sieht,	sie vergibt, wenn sie die Reue aus Handlungen sieht,
er bildet eine innerlich reine Kirche, die durch ihre geistige Heiligkeit siegt; so bleiben Heuchler fern,	sie bildet eine Gemeinschaft, die sich durch äußere Sittenreinheit durchsetzt, Heuchler kann sie nicht fernhalten.

Die Kirche wird daher nicht von Schuld getroffen, wenn schlechte Menschen mit scheinbar sittlicher Lebensführung in ihr sind. Aber die Beobachtung des äußeren Wandels ihrer Glieder muß sie stets durchführen, und falsch ist die Ansicht der Jesuiten, die schlechtesten Menschen in der Kirche behalten zu wollen, die diese geradezu entehren. Sogar Judensynagogen und Philosophenschulen haben solche Schande fernzuhalten gewußt.[1]) Daher verlangt Pascal im Gegensatz zu den Jesuiten, daß die Kirche ihre Herrschaft über das äußere Leben der Menschen ausübe; da kann sie ihre versittlichende Macht besonders wirksam sein lassen. Denn ihre Macht über die Seelen ist nicht groß; ihre Sündenvergebung, die Bußübungen, die sie auflegt, erstrecken sich nur auf äußerlich bekannte Sünden und äußerliche Handlungen; denn nur diese kann sie beobachten.

So wirkt nach Pascal die Kirche nur von außen auf den Glauben durch ihre allerdings unfehlbare Lehre. Gott aber schenkt dem Menschen seine unfehlbare Inspiration. Die Tätigkeit der Kirche ist nur eine vorbereitende, die den Menschen entweder zur Gnade oder zur Verdammung aussondert. Was sie gibt, reicht nur zur Verwerfung des Menschen aus, wenn er sich gegen die Lehre der Kirche auflehnt. Aber erlösen kann die Kirche niemals; dazu muß Gott immer jedem Menschen seine Inspiration geben, sich ihm offenbaren.[2]) In

[1]) M. 258. [2]) M. 800.

diesen Gedanken tritt der religiöse Individualismus PASCALS deutlich hervor; es ist eine moderne Stimmung in der Art, wie PASCAL die religiöse Machtsphäre der Kirche beschränkt. Gerade diese individualistische Ideenrichtung ist dann auch von dem heutigen Reformkatholizismus aufgenommen und weiter verfolgt worden.

Kritik an der Unfehlbarkeit des Papstes.

PASCAL wurde durch seinen Kampf mit den Jesuiten gezwungen, auch die Macht der Kirche, die sie über die Lehre ausübte, zu kritisieren, da ihre unbeschränkte Lehrautorität ihm der Wahrheit und Sittlichkeit gefährlich schien. PASCAL stützt sich dabei auf die Anschauungen ARNAULDS, der zuerst die besondere Methode der jansenistischen Kritik ausgebildet hatte. Der Kirche soll durchaus ihr Bereich der Unfehlbarkeit gewahrt werden; denn ihre Göttlichkeit will auch PASCAL nicht in Frage stellen. PASCAL gibt ihr daher volle Macht, über Glaubenssätze zu entscheiden, ob sie ketzerisch oder orthodox seien. Aber über Tatsachen könne sie nicht urteilen, da sie darin dem Irrtum ebenso wie jeder einzelne unterläge. So kann sie einen Sinn, der in einer Lehre Jansens enthalten ist, verdammen; darin ist sie unfehlbar. Sie kann aber nicht behaupten, daß Jansen diesen Sinn geglaubt habe; diese Tatsachenentscheidung entzieht sich ihrer Macht.[1]) Die Unfehlbarkeit der Kirche, des Papstes und der Konzilien bleibt in den Glaubensentscheidungen gewahrt; aber in dem Urteil über Tatsachen haben sie oft geirrt, wofür PASCAL zahlreiche Belege bringt.[2])

Durch diese Scheidung gelang es den Jansenisten, der Kirche die Unfehlbarkeit zu wahren und doch sich und ihren Glaubensgenossen die Freiheit in der Religion zu erhalten. Aber die immer schwerer werdenden Kämpfe für seinen Glauben haben PASCAL dann doch gelehrt, daß diese Ausflucht auf die Dauer nicht wirksam sei. Er hat auf diesen Notbehelf verzichtet und im klaren Gegensatz zur katholischen Kirche die Lehre Jansens bedingungslos vertreten. Die Freiheit seines religiösen Denkens sich zu bewahren war stets

---

[1]) XVII. Prov.-Brief, BOSSUT S. 387—388, 391—394.

[2]) BOSSUT S. 388—390, 434—438, 443.

Pascals Streben, und für diesen sittlich-religiösen Wert hat er die schwersten Anfeindungen ertragen. In Pascal vollzieht sich daher aus seinem religiösen Individualismus heraus eine allmähliche Befreiung von dem offiziellen katholischen Kirchenbegriff.

Kritik an der Unfehlbarkeit der Kirche. Auch die Unfehlbarkeit des Papstes ist für Pascal aus sittlichen Gründen anfechtbar. Betrachtet man die Kirche als Einheit, so ist allerdings der Papst die Verkörperung derselben; sieht man aber die Kirche als zusammengesetzte Vielheit an, so ist der Papst nur ein Teil von ihr. Beides sind Wahrheiten, die sich für Pascal nicht ausschließen. „Die Menge, die nicht auf eine Einheit abzielt, ist Verwirrung; die Einheit, welche nicht von der Menge abhängt, ist Tyrannei." Deswegen ist das Papsttum Tyrannei, wenn es die höchste Unfehlbarkeit beansprucht; das Konzil steht für Pascal hoch über dem Papst.[1]) Auch hier legt Pascal Kritik an, da es für ihn falsch und unrecht ist, eine Menge nur vom Standpunkt der Einheit zu regieren; in der Beherrschung der Menge muß auch ihre Vielheit zum Ausdruck kommen. Parallele Gedanken hatte Pascal ja bei der Beurteilung des Königtums im Falle der Kriegserklärung geäußert. Doch hier ist die kirchenpolitische Stellungnahme Pascals weit klarer und allgemeingültiger begründet und besonders wichtig, weil er sich damit im Gegensatz zur Mehrheit katholischer Kirchenlehrer der episkopalistischen Auffassung der Kirche anschließt.

Kritik an der kirchlichen Praxis. Die Starrheit, mit der die katholische Kirche stets die Vollkommenheit ihrer Ordnung behauptet, hält Pascal für eine schlimme ethische Verfehlung. Die Kirche gehe so weit, daß sie jede Veränderung und jeden Tadel ihrer Ordnung als Verbrechen betrachte. Früher sei ihre Einrichtung gut gewesen und durfte dennoch Änderungen erfahren; jetzt sei sie schlecht, und man dürfe keine Besserungen verlangen. Als Beispiel erwähnt Pascal den Wandel bei der Priesterwahl: früher sei diese so streng gewesen, daß kaum einige zum Priesterstande für würdig befunden wurden; jetzt aber dürfe

---

1) M. 526.

man sich nicht über den schlimmen Brauch beklagen, der so viele Unwürdige zu Priestern mache.[1]) Also gegen die Theorie und die Praxis der katholischen Kirche hat PASCAL an einzelnen Punkten schwere sittliche Bedenken, die in seinem religiösen Individualismus und Subjektivismus begründet sind.

Pascal als Katholik.

Um so bemerkenswerter ist es, daß PASCAL sich unentwegt als Glied der katholischen Kirche fühlt und in keiner Weise sich von ihr lossagen will. Sie ist ihm durchaus die alleinige christliche Kirche, in der reine Gerechtigkeit ohne Gewalt verwirklicht ist[2]) und Wahrheit, Sittlichkeit und Erlösung gefunden werden kann. Bezeichnend dafür ist eine Stelle im dritten Brief an Mlle. DE ROANNEZ, wo PASCAL zu Gott betet „für die ganze Kirche, außerhalb deren es nur Fluch gibt."[3]) Und diese Worte schrieb er in der Zeit seines härtesten Kampfes gegen die Jesuiten.

Die Autorität des Papstes.

Auch die Autorität des Papstes will PASCAL in der Kirche nicht missen. Der Papst ist als Führer für die Kirche notwendig; daher ist ohne ihn auch kein Heil zu gewinnen. Er betont, daß alle Jansenisten diesen Konnex mit Kirche und Papst nicht aufgeben. Ohne die Gemeinschaft mit dem Führer der Kirche sei man auf immer verloren, da nur innerhalb der vom Papste geleiteten Kirche die guten Werke von Nutzen seien.[4]) Dieselben Gedanken betont PASCAL im XVII. Provinzialbrief, wo er sagt: „. . . Ich bin auf der Erde nur an die alleinige, katholische, apostolische und römische Kirche gebunden, in der ich leben und sterben will, sowie in der Gemeinschaft mit dem Papst, ihrem obersten Führer, außerhalb deren es nach meiner festen Überzeugung kein Heil gibt."[5]) PASCAL will durchaus mit der katholischen Kirche in Zusammenhang bleiben und betont stets seine äußere Abhängigkeit von ihr. Sein christlich-sittliches Bewußtsein verlangt von ihm die Unterordnung unter die Institution, die ihm als von Gott gestiftet gilt.

Unterwerfung unter die Beichte.

Zugleich beharrt PASCAL auch in der Unterwerfung unter die katholischen Frömmigkeitsformen, deren Übung er stets

---

[1]) M. 524. [2]) M. 385 § 3. [3]) Br. S. 213.
[4]) VI. Brief an Mlle. DE ROANNEZ, Br. S. 218 s. [5]) BOSSUT S. 374.

als christlich und sittlich empfahl. So hat er sich niemals der Unentbehrlichkeit des Beichtvaters entziehen können, und es ist bezeichnend, daß in zwei Dokumenten seines höchsten religiösen Empfindens, im Bericht seiner ersten Offenbarung und in dem „Mystère de Jésus", die Führung des Beichtvaters gefordert wird. In dem ersten Schriftstück heißt es: „Völlige Unterwerfung unter Christus und meinen Beichtvater."[1]) Die Abhängigkeit von beiden hält er für notwendig. Im „Mystère de Jésus" aber betont Pascal den Beichtvater als Vermittler und Erklärer der göttlichen Offenbarung. Als Befehl Jesu gibt Pascal die Worte: „Frage deinen Beichtvater, wenn meine eigenen Worte dir Anlaß zum Bösen und zur Eitelkeit und zur Reue geben."[2]) Mit seinem starken persönlich-religiösen Gefühl hat Pascal noch kein klares religiöses Selbstbewußtsein. Er unterwirft vielmehr seine Frömmigkeit dem Beichtiger und glaubt erst durch dessen Vermittelung wahre sittliche und religiöse Förderung aus seinem Glauben zu erfahren. Ja Pascal sieht in echt katholischer Weise gerade die Beichte für eine außerordentlich milde und gute Einrichtung an, da die Kirche doch dem einzigen Menschen, dem die Sünden mitgeteilt werden müssen, dem Priester, absolutes Schweigen über den Inhalt der Beichte zur Pflicht mache und durch das solchermaßen der Welt völlig verschlossene Schuldbekenntnis dem Sünder leicht und ohne Verletzung seines Gefühls die Absolution vermittle. Er begreift nicht, daß eine ganze Gruppe von Menschen so verderbt sein konnte, diese Milde zu verkennen und sich in der Reformation von der Gnadeneinrichtung der Ohrenbeichte loszureißen.[3])

Stellung zur katholischen Sakramentslehre.

Dieses Urteil Pascals wird nun durch seine Gesamtstellung zu der katholischen Sakramentslehre begründet, deren treuer Anhänger er ist. Am deutlichsten tritt seine rein katholische Anschauung in den Äußerungen über das Abendmahl hervor. Über dieses zentrale Sakrament des Katholizismus hat er sich umfassend im XVI. Provinzialbrief ausgesprochen, in dem die sehr erregte ganz dem katholischen

[1]) M. 1 Schluß. [2]) M. 248 § 39. [3]) M. 975 § 6.

Lehrbegriff entsprechende Darstellung der Eucharistie PASCALS religiöse Begeisterung für das Verwandlungswunder unverkennbar widerspiegelt. Er verteidigt dort ausführlich den Jansenismus gegen den Vorwurf calvinistischer Auffassung des Abendmahls und legt dar, wie die Jansenisten sich streng an die Transsubstantiationslehre hielten und die Wirkung des Abendmahls durchaus als ex opere operato hervorgehend auffaßten. Gerade auf Grund dieser absoluten übernatürlichen Heiligkeit der Kommunion, in der nach katholischer Auffassung der gegenwärtige Christus als reale Substanz allen Teilnehmern, guten wie bösen, mitgeteilt wird, forderte der Jansenismus gegen die Jesuiten die strenge Revision der Buß- und Beichtpraxis, damit der würdige Empfang des höchsten Gnadenmittels der Kirche bei den Menschen doch einigermaßen gewährleistet werde. Auch PASCALS persönliche Frömmigkeit bleibt durchaus mit dem katholischen Abendmahlswunder verknüpft, in dem er die Spendung einer objektiv vorhandenen übernatürlichen Materie sieht, die im Menschen ohne dessen Willensteilnahme begnadigend wirkt. Das beweist sein Brief vom Okt. 1656 an Mlle. DE ROANNEZ, wo er die Katholiken als die einzigen preist, die Christus als Gott unter der Gestalt des Brotes real zu empfangen begnadigt sind;[1]) die Ketzer vermögen dagegen nicht im Abendmahl unter dem Brot eine neue wunderbare Substanz zu sehen und zu empfangen.[2]) In dieser Stellung PASCALS zum Sakrament der Eucharistie zeigt sich deutlich, wie seine Frömmigkeit mit dem katholischen Geist eng verbunden bleibt. Sein religiöses Glaubensempfinden ist durchaus abhängig von der objektiven Gnadenvermittlung der katholischen Sakramente, die notwendig auch die Anerkennung des katholischen Priesteramtes und seiner Machtstellung nach sich zieht, da allein der Priester das Sakramentswunder realisieren kann und daher von ihm das Glaubensleben und Seelenheil des einzelnen abhängig ist. Die Grundgedanken der katholischen Gnadenversittlichung sind von PASCAL an diesem entscheidenden Punkt anerkannt, und damit bleibt seine religiöse Sittlichkeit

[1]) Br. S. 214. [2]) Br. S. 215.

wesentlich an Kirchenlehre und Kirchentum des Katholizismus gebunden.[1])

Pascal und die Jesuitenmoral.

Es erübrigt nun noch, besonders den Kampf PASCALS gegen den Jesuitismus zu erwähnen, der ihn vom Erscheinen der Provinzialbriefe im Jahre 1656 bis zu seinem Tode beschäftigte. Dieser Streit bedeutete für ihn nicht nur eine Fehde gegen die sittliche Verlotterung, die der Jesuitismus förderte, sondern vor allem ein Eintreten für die Wahrheit, welche die Jesuiten verfälschten. Denn die unsittlichen Lehren der Jesuiten gewannen ihren Halt durch lügenhafte Verdrehungen und Ausdeutungen christlich-sittlicher Lehren. Deswegen verficht PASCAL die Wahrheit wider alle Gewalt der Gegner, weil er an die Unbesiegbarkeit des Wahrheitsgedankens, der für ihn himmlischer Abkunft ist, glaubt; ihr kann endlich doch niemand widerstehen.[2]) Mit einer Probabilitätslehre, die alle Begriffe von Wahrheit schwanken läßt, kann ein Christ nicht leben; nur die Wahrhaftigkeit gibt ihm Sicherheit, im Wahrheitsstreben allein findet er Ruhe.[3]) Denn endlich ist für PASCAL die größte christliche Wahrheit die Liebe zur Wahrheit.[4])

Für diesen Gedanken ist PASCAL mit allem Opfermut eingetreten; um ihn hat er seine Glaubensgenossen gesammelt

---

[1]) VINET a. a. O. S. 82 führt aus, daß für PASCAL in den „Pensées" nicht mehr die Kirche, sondern allein der heilige Geist die Autorität des Glaubens sei: „L'Église-autorité n'est-elle pas un hors-d'oeuvre dans le système de Pascal?" Auf die Kritik, die PASCAL übt, gründet VINET die Behauptung, daß PASCAL protestantischen Geist zeige: „On est irrévocablement protestant, non par un certain résultat, mais par le fait de l'examen." Mir scheint diese Definition des protestantischen Geistes doch zu weit gegriffen zu sein. Tatsächlich ist das Resultat der Kritik doch wichtig, und dieses läßt bei PASCAL ganz im Stich. PASCAL bleibt trotz aller Kritik bei völlig katholischen Anschauungen, wie wir oben gesehen haben. Niemals zieht er aus den Ansätzen zur Befreiung von der kirchlichen Autorität, die sich wohl bei ihm finden, die notwendigen Konsequenzen. Wir können PASCAL nur im Rahmen des Katholizismus verstehen. Es ist vergeblich, ihn als von protestantischem Geist erfüllt aufzufassen, wie es VINET und auch ASTIÉ („Pensées de Pascal") versucht haben. PASCAL selbst hat jede Beziehung zum Protestantismus weit von sich gewiesen.

[2]) XII. Prov.-Brief, BOSSUT S. 242. [3]) M. 945. [4]) M. 962 § 6.



und ihnen durch die Zuversicht auf den endlichen Sieg der Wahrheit die schwersten Verfolgungen erleichtert. Ja auch die Voraussicht des Unterganges der jansenistischen Sache hat ihn in seinem Wahrheitsglauben nicht wankend gemacht. Das Streben nach Wahrhaftigkeit ist der sittliche Grundsatz PASCALS, der ihn im Kampf gegen die Jesuiten führt. Aus ihm heraus gewinnt er die Klarheit über die sittlichen Perversitäten der Jesuitenmoral, die er mit vernichtender Schärfe angreift.

Mit dem sittlichen Prinzip, das PASCAL in den Kampf gegen die Jesuiten treibt und ihn dazu befähigt, haben wir auch das wesentliche Moment der Ethik PASCALS, das aus diesen seinen Kämpfen für unsere Darstellung wertvoll ist. Die Provinzialbriefe zeigen uns hauptsächlich die Verwerflichkeit der Jesuitenmoral und geben kein positives Bild der Ethik PASCALS. Die für seine sittlichen Grundsätze wertvollen Gedanken aus den Provinzialbriefen sind an passender Stelle erwähnt worden.

Aber der Leitgedanke PASCALS aus den Provinzialbriefen mußte hier noch besonders hervorgehoben werden. Denn der Glaube an die Wahrheit ist der sittliche Grundsatz, der PASCAL zu dem charaktervollen, mannhaften Kämpfer macht, so daß er hoch über der Schmach steht, die Jesuitenhaß ihm damals antat und noch heute antut.[1]) Die Persönlichkeit PASCALS erhält ihren großen idealistischen Charakterzug aus dieser unerschütterlichen Überzeugung von dem endlichen Sieg des Wahren und Guten, an den er über seinen Tod hinaus glaubte. „Die Wahrheit bleibt ewig in Kraft und triumphiert endlich über ihre Feinde, weil sie ewig und mächtig ist wie Gott selbst.“[2])

---

[1]) Vgl. KREITEN in den „Stimmen von Maria Laach“, Bd. 42—45, 1892—93.

[2]) XII. Prov.-Brief, Schluß, BOSSUT S. 242. „... la vérité subsiste éternellement, et triomphe enfin de ses ennemis, parce qu'elle est éternelle et puissante comme Dieu même.“

Die allgemeine Bedeutung von Pascals Ethik.

Pascal vertritt in seiner Ethik durchaus die katholisch-christliche Moralidee; dabei sind aber seine sittlichen Gedanken originell, wahrhaft religiös und vielfach stark modern. Seine Persönlichkeit ist völlig durchdrungen von dem modernen Individualismus und Wissenschaftsgeist. Dementsprechend richtet er seine ganze Lebensarbeit auf das Ziel, den Katholizismus mit der Wissenschaft und dem modernen Denken auseinanderzusetzen und die katholische Mystik im Sinne des Individualismus zu vertiefen. Pascal und Malebranche sind die einzigen Denker, die im Katholizismus des 17. Jahrhunderts den modernen Geist vertreten. Trotz dieses Interesses an den neuen Gedanken hat Pascal doch das stärkste Bedürfnis, mit den Grundlehren der katholischen Kirche übereinzustimmen; daher bauen sich auch seine sittlichen Anschauungen auf der spezifisch katholischen Ethik auf, die er in ihren wesentlichen Zügen rein entwickelt. Diese doppelte Orientierung in seiner religiös-ethischen Gedankenwelt gibt Pascal nun seine besondere Stellung innerhalb des Katholizismus. Er ist der erste Reformkatholik, der Altes und Neues, Augustinismus, Mystik und modernen Individualismus in sich religiös verbindet. Auf seine Problemstellung in der Religion und seine psychologische Methode greift daher der neuere Reformkatholizismus mit Vorliebe zurück. Pascals „méthode de l'immanence", seine Behauptung der inneren geistigen Wunder und seine auf sie begründete Apologetik haben den fortschrittlichen Katholizismus zur allerdings späten Anerkennung des großen jansenistischen Denkers geführt.[1])

Über den Katholizismus hinaus sind Pascals religiöse und ethische Ideen nicht ohne weiteres von Bedeutung; seine Anschauungen sind doch zu tief im katholischen Denken eingewurzelt, als daß sie sich leicht verallgemeinern ließen. Dem

[1]) Vgl. Laberthonnière, „Essais de Philosophie religieuse", Paris 1903: „L'apologétique et la Méthode de Pascal".



Protestantismus ist Pascals religiös-sittliches Gefühl nur in der Subjektivität und Innerlichkeit der Mystik verwandt. Im übrigen trennt sich aber die protestantische Ethik völlig von der objektiven kirchlich-sakramentalen Gnadenversittlichung und der asketischen Heiligenmoral, wie sie Pascal erstrebt. Mit dieser ganz katholischen Auffassung des Sittlichen ist dem protestantischen Empfinden keine Vermittlung möglich.

Für die allgemeine Religionsphilosophie sind Pascals Gedanken zunächst infolge ihres stark katholischen und antirationalistischen Charakters unwirksam geblieben. Erst durch die Hinweise, die namentlich von Jacobi und Neander ausgingen, ist die moderne Religionsphilosophie auf Pascals Bedeutung aufmerksam geworden. Seine eminente Leistung auf diesem Gebiet liegt in der prinzipiellen Trennung von Verstandeserkennen und Gefühlsglauben; Pascal weist der Religion und ihrer Inspiration ein selbst¨ndiges Gebiet in der menschlichen Seele zu und sichert es mittelst seiner einzigartigen religiösen Psychologie. Durch diese Bestimmung der Frömmigkeit als innerliches Gefühl des Herzens erhält nun auch die von dem religiösen Glauben abhängige Ethik eine entscheidende Wendung: die Sittlichkeit wird von Pascal als Gesinnung aufgefaßt, die aus der Glaubensgewißheit des Christen hervorgeht. Dieser Gesinnungscharakter, der Pascals christliche Ethik beherrscht, hat sein eigentümliches Interesse besonders dadurch, daß Pascal mit ihm auf ein Grundprinzip der modernen Sittlichkeit hinweist, das erst lange nach ihm wirksam wurde.

Literatur.

Die Literatur über PASCAL ist außerordentlich umfangreich; füllt doch die Aufzählung der Titel von den auf ihn bezüglichen Büchern und Schriften bei MICHAUT beinahe sieben Folioseiten.[1] Nur von einem kleinen Teil dieser Literatur war mir die Kenntnisnahme möglich. Ich gebe im folgenden eine Darstellung der mir bekannten wichtigsten Beurteilungen PASCALS, indem ich zunächst die wesentlichen historischen Arbeiten über PASCAL erwähne und dann die Anschauungen der bedeutenderen Schriftsteller über das Denken PASCALS in geschichtlicher Ordnung zu schildern unternehme.

1. Darstellungen von Pascals Leben.

Mme. Périer. Die älteste Lebensbeschreibung PASCALS stammt von der Hand seiner Schwester GILBERTE PÉRIER.[2] Mag ihre Schilderung auch mannigfach durch ihre einseitige Verehrung für den Bruder beeinträchtigt sein, sie überliefert uns doch die maßgebende Auffassung des privaten Lebens PASCALS. Zum historischen Verständnis von PASCAL reicht aber ihre intime Schilderung bei weitem nicht aus.

Bossut. Über hundert Jahre später gibt BOSSUT in seiner Ausgabe der „Oeuvres de Blaise Pascal“ 1779 einen „Discours sur la vie et les ouvrages de Pascal“,[3] der das erweiterte geschichtliche Material verarbeitet und PASCAL in engeren Zusammenhang mit den ihn berührenden Ereignissen seiner Zeit setzt. Eine umfassende Darstellung aller Geschehnisse aus PASCALS

---

[1] M. S. LXVII—LXXIV. [2] Br. S. 2—40.

[3] Dieser „Discours“ steht auch im I. Bd. der „Nouvelle édition“ der „Oeuvres“, Paris, LEFÈVRE 1819, S. I—LXXIX.

Leben wird versucht, wobei besonders seine Beziehungen zum Jansenismus klar hervortreten.

In der Mitte des 19. Jahrhunderts entstehen dann die abschließenden Werke über PASCALS Leben. In Frankreich ist es SAINTE-BEUVES „Port-Royal“, das in vortrefflichen Ausführungen PASCALS Leben schildert und würdigt.[1] In Deutschland schreibt REUCHLIN sein „Pascals Leben und der Geist seiner Schriften“, ein Buch, dessen Verdienst wesentlich in seinen biographischen und historischen Abschnitten liegt.[2] Sainte-Beuve. Reuchlin.

Doch damit sind die geschichtlichen Arbeiten über PASCAL nicht abgeschlossen. Ich rechne zu ihnen vor allem noch das Buch von DREYDORFF „Pascal, sein Leben und seine Kämpfe.“[3] Der Verfasser hat es als Streitschrift gegen die Jesuiten geschrieben. PASCAL, der Jesuitengegner, bildet daher den Kern der Darstellung, auf den auch die ganze Lebensbeschreibung abzielt. Diese Biographie ist aber sehr kritisch und gründlich geschrieben und verdient es, unter den historischen Darstellungen PASCALS hervorgehoben zu werden. Dreydorff.

Dann möchte ich noch die Schilderung von PASCALS Leben erwähnen, die BRUNSCHVICG an der Hand der „Opuscules“ gibt.[4] Sie hat den großen Wert, daß sie die Lebensereignisse PASCALS in besonders anschauliche Beziehung zu seinen Schriften setzt. Brunschvicg.

2. Darstellungen von Pascals Denken.

Die vielfachen verschiedenen Beurteilungen, die PASCAL erfahren hat, scheiden sich nach ihrer historischen Folge in mehrere Gruppen. Zunächst lassen sich die Ansichten über PASCAL zusammenfassen, welche die Aufklärung und die ihr folgende Zeit bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts vertrat.

---

[1]) C. A. SAINTE-BEUVE, „Port-Royal“, Bd. II, Paris 1842, S. 367—564, Bd. III 1848, S. 9—380.

[2]) H. REUCHLIN, „Pascals Leben und der Geist seiner Schriften“, Cotta 1840, 254 (392) S.

[3]) G. DREYDORFF, „Pascal, sein Leben und seine Kämpfe“, Leipzig 1870, 462 S.

[4]) L. BRUNSCHVICG, „Pascal, Pensées et Opuscules“ 2. éd., Paris 1900, S. 41—254.

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts richtet sich dann das literarische Interesse für Pascal auf die Streitfrage, ob und in welchem Maße er Skeptiker war. Endlich sind in neuester Zeit mehrfach wertvolle Arbeiten über Pascal erschienen, die angeführt werden müssen.

a) Ansicht der Aufklärung und ihrer Folgezeit über Pascal.

Als wichtigstes der älteren Urteile über Pascal muß der Bayle. Artikel von Bayle in seinem „Dictionnaire historique et critique" hervorgehoben werden.[1]) Bayle spricht sich sehr bewundernd über Pascals Frömmigkeit aus, die bei einem so hervorragenden Philosophen und Mathematiker besonders hohen Wert habe. Pascals Unterwürfigkeit unter die Staatsgewalt, selbst wenn diese ungerecht ist, erwähnt er als außerordentlich; doch ist ihm solche Demut unsympathisch, wie aus seinem Ausspruch, Pascal sei beinahe „un individu paradoxe de l'espèce humaine" hervorgeht. Auch sonst mischt sich öfters eine leise Ironie in Bayles Schilderung, die bei der großen Verschiedenheit der beiden Männer, obwohl sie in ähnlichem Wahrheitskampfe standen, leicht zu verstehen ist. Das allgemeine Urteil Bayles ist durch seine gerechte Anerkennung Pascals sehr bemerkenswert.

Doch diese vermittelnde Auffassung eines Hauptträgers der Aufklärung hat nicht lange geherrscht. An ihre Stelle trat die völlig einseitige und ungerechte Anschauung über Voltaire, Condorcet. Pascal, die Voltaire und Condorcet in ihrer Ausgabe der „Pensées" äußern.[2]) Sie unterdrücken die religiösen Ansichten Pascals ganz und geben damit ein entstelltes Bild von ihm. Voltaire wird besonders von den psychologischen Schilderungen angezogen, in denen Pascal das Elend der Menschen beschreibt. Für den Christen Pascal hat er kein Verständnis und läßt sich nicht auf seine Betrachtung ein. Dieses Urteil Voltaires und Condorcets über Pascal war am Ende des 18. Jahrhunderts das allgemeine.

---

[1]) Bayle, „Dict. hist. et crit.", article „Pascal".

[2]) Voltaire-Condorcet, „Pensées", édition philosophique, London, Paris 1778—82.

Auch der junge GOETHE äußert schroff seinen Gegensatz zu PASCALS religiösen Idealen. Er sagt: „Tausende sind Feinde der Religion . . ., die Christus als ihren Freund geliebt haben würden, wenn man ihn ihnen als einen Freund und nicht als einen mürrischen Tyrannen vorgemalt hätte, der immer bereit ist, mit dem Donner zuzuschlagen, wo nicht die höchste Vollkommenheit ist. Wir müssen es einmal sagen, weil es uns schon lange auf dem Herzen liegt: VOLTAIRE, HUME, LAMETTRIE, HELVÉTIUS, ROUSSEAU und ihre ganze Schule haben der Moralität und Religion lange nicht soviel geschadet als der strenge kalte PASCAL und seine Schule.“ [1]) Goethe.

Um die Wende des 18. Jahrhunderts beginnt in Frankreich durch die katholische Reaktion eine gerechtere Würdigung PASCALS. Sie geht aus von CHATEAUBRIAND, der gerade die religiösen Werte in PASCAL verehrt. [2]) Die Hochschätzung, die von da an jene Zeit PASCAL entgegenbrachte, äußert sich in einem Aufsatz von VILLEMAIN: „Pascal considéré comme écrivain et comme moraliste.“ [3]) In ihm wird der Versuch gemacht, ein Bild der inneren Entwicklung PASCALS zu geben, und zugleich wird die vielfache Bedeutsamkeit von PASCALS Genie in schöner Sprache geschildert. Chateaubriand. Villemain.

In Deutschland haben um dieselbe Zeit JACOBI und NEANDER die Aufmerksamkeit neu auf PASCAL gelenkt. NEANDER hat in seiner Schrift „Über die geschichtliche Bedeutung der Pensées von Pascal“ vor allem dessen religiöse Persönlichkeit hervorgehoben. JACOBI ist in seinen religionsphilosophischen Schriften vielfach auf PASCAL zu sprechen gekommen. Er sah in der von der Vernunft sich absondernden Glaubensmystik PASCALS die Vorstufe seiner eigenen Religionstheorie, in der er die schroffe Scheidung von Verstandeserkenntnis und Glaubensoffenbarung durchführte. Diese beiden Männer haben PASCAL als Religionsphilosophen in Deutschland zur Anerkennung gebracht. Jacobi, Neander.

---

[1]) GOETHE in der Rezension einer Schrift von B. MÜNTER, Frankf. Gelehrt. Anzeiger 1772. (Hempel 29/43.)

[2]) CHATEAUBRIAND, „Génie du christianisme“.

[3]) VILLEMAIN, „Discours et mélanges“, Paris 1823, S. 349—378.

b) Die Auseinandersetzungen über den Skeptizismus Pascals um die Mitte und gegen Ende des 19. Jahrhunderts.

Die Literatur über Pascal erhielt eine neue Belebung, als im Jahre 1842 Cousin zugleich mit seiner Forderung einer neuen originalen Herausgabe der „Pensées“ die Behauptung aufstellte, daß Pascal als Philosoph radikaler Skeptiker gewesen sei. Das Problem der Skepsis bei Pascal wird von da an lebhaft erörtert.

Cousin.

Jetter.

Jetter[1]) tritt durchaus der Anschauung Cousins bei; er behauptet, daß Pascal in umfassender Weise an jeder Wahrheitserkenntnis zweifle. Sein Unvermögen, zur natürlichen Wahrheit zu kommen, lasse ihn dann den Wert der religiösen Offenbarungswahrheit erkennen.

Dreydorff.

Ebenso geht Dreydorff[2]) von dem Urteil aus, daß Pascal über die Erkenntnis der Vernunft völlig unbefriedigt sich der Skepsis zugewendet habe; sie sei ein Zeichen der Erschöpfung. Diese radikale Skepsis fällt für Dreydorff zusammen mit Pascals religiösen Anschauungen der letzten Lebensjahre. Er teilt Pascals geistiges Leben in zwei ganz getrennte Perioden und behauptet ein „Umschlagen des rationalistisch-dogmatischen Pascal in den skeptischen“.[3]) Pascal rette aus seiner ersten Periode nichts in die zweite. Er zweifle in ihr an aller natürlichen Erkenntnis und gebe sich blind der Offenbarung hin. Den Wert der „Pensées“ sieht Dreydorff darin, daß Pascal die religiöse Frage als eine anthropologische behandle: er wolle die Religion aus dem Wesen des menschlichen Geistes erklären.

Lotheissen.

Auch Lotheissen[4]) sieht in Pascal den Skeptiker. Gerade die skeptischen Schilderungen vom Menschen und seiner Natur hält er für die besten in Pascals Gedanken.

---

[1]) Jetter, „Pascals Erkenntnis-Theorie“, Jahrb. f. deutsche Theologie 17. Bd., Gotha 1872, S. 280—320.

[2]) Dreydorff, „Pascals Gedanken über die Religion“, Leipzig 1875, 171 S.

[3]) a. a. O. S. 84.

[4]) F. Lotheissen, „Geschichte der franz. Lit. im 17. Jahrh.“, 3. Bd. Wien 1883, S. 15—46.

Ein weit vermittelnderes Urteil fällt Sainte-Beuve über Pascal.[1]) Er gibt den Einfluß der Skepsis auf sein Denken zu, doch glaubt er nicht, daß der Zweifel in Pascal herrsche. Er faßt ihn als innerliche religiöse Persönlichkeit, in der der Glaube triumphiert. Pascals Frömmigkeit gegenüber dürfe seine Skepsis nicht zu sehr betont werden. Für Sainte-Beuve ist Pascal vor allem der begeisterte Christ, der durch seinen Glauben einen „caractère de sainteté" gewonnen hat; er hält ihn für den letzten großen Heiligen. Sainte-Beuve.

Vinet[2]) lehnt den Namen des Skeptikers für Pascal ab. Die Skepsis sei eine Unentschlossenheit des Denkens, die Pascal nie gehabt habe; er wolle die Vernunft nicht aufgeben und habe persönlich keine Neigung zur Skepsis. Nach Vinets Auffassung kann man nur sagen, „que le christianisme l'a rendu sceptique"; Pascal wende sich von der Vernunft ab, um im Gefühl Sicherheit für Ethik und Religion zu gewinnen. Vinet faßt Pascal als Pessimisten; er benutze den Pessimismus zu seinen religiösen Spekulationen; „il n'est pas pessimiste personellement, il l'est pour le compte et au nom de l'univers."[3]) Vinet tadelt es mit Recht, die „Pensées" nur vom philosophischen Standpunkte aus zu werten; er fordert, daß man in ihnen den Menschen Pascal durch inneres Interesse und Teilnahme an seinem Wahrheitsringen finde.[4]) Diese Aufgabe hat Vinet in vollendeter Weise selbst gelöst. Seine „Etudes" zeigen, daß er ein wahrhaft kongeniales Verständnis für Pascal hat. Vinet.

Chavannes[5]) tritt der Anschauung Vinets über Pascals Skepsis bei. Seine Aufsätze sind vom protestantisch-theologischen Standpunkte aus geschrieben. Er hebt Pascals apologetische Methode, den Verzicht auf intellektuellen Beweis, als von bleibendem Wert hervor. Chavannes.

---

[1]) Sainte-Beuve, „Port-Royal" und „Portraits contemporains" Nouv. Ed., V. Bd. Paris, Calmann-Lévy 1882, S. 193—223.

[2]) A. Vinet, „Etudes sur Bl. Pascal", 4. éd. Paris, Fischbacher 1904, 387 S.

[3]) a. a. O. S. 105. [4]) a. a. O. S. 385.

[5]) Fr. Chavannes in der „Revue de théologie" (par Colani) 8. Bd., Amsterdam 1854, S. 1—33, 65—101, 193—243.

Brunetière. In neuester Zeit hat sich BRUNETIÈRE[1]) dem Urteil VINETS angeschlossen; auch er verteidigt PASCAL, den Pessimisten, gegen COUSIN.

Janet. JANET[2]) will PASCAL von der Philosophie ganz loslösen. Trotzdem findet er eine Beziehung zwischen PASCAL und KANT in der Ablehnung des absoluten Dogmatismus und des radikalen Skeptizismus, die beiden eignet.

Weingarten. Auch WEINGARTEN[3]) sieht in PASCALS Tadel der Eitelkeit und des Elends des Menschen nicht den Skeptizismus, auf Grund dessen COUSIN PASCAL als Skeptiker auffaßt. Er meint, die Grundanschauung von PASCALS Denken aufzudecken erlaube der fragmentarische Zustand der „Pensées“ nicht.[4]) PASCALS Bedeutung liegt ihm vor allem in der Ethik. Durch die Beschäftigung mit den sittlichen Problemen gewinne PASCALS Glaube sich sein eigenes Gebiet, auf dem er unentbehrlich sei. Die Methaphysik führe PASCAL nur zu dem „credo quia absurdum“. Darin, daß PASCAL das Christentum aus seinen ethischen, inneren und ewigen Beziehungen zum menschlichen Geist rechtfertigen wollte, liegt nach WEINGARTEN seine unvergängliche Leistung.[5])

Natorp. Ebensowenig erkennt NATORP[6]) in PASCAL einen Skeptiker. Zwar findet er in PASCALS Gedankenwelt einen Zwiespalt: einerseits vertrete er die Macht des Denkens, andererseits spreche er der Vernunft jede Wissenserweiterung ab. Doch NATORP urteilt, daß beide Ansichten von verschiedenen Standpunkten gelten; ist nach unbedingter Erkenntnis gefragt, so ist PASCAL radikaler Skeptiker; aber wenn eine bedingte empirische Erkenntnis gefordert wird, so gesteht PASCAL diese der Vernunft voll zu. Nach NATORP verläßt PASCAL den Boden der reinen Vernunft erst damit, daß er eine

[1]) F. BRUNETIÈRE, „Etudes critiques sur l'histoire de la littérature française“, 4. éd., Bd. 3, Paris 1898, S. 29—62.

[2]) P. JANET, „Le scepticisme moderne, Pascal et Kant“, Revue des deux Mondes März 1865, S. 469—497.

[3]) H. WEINGARTEN, „Pascal als Apologet des Christentums“, Leipzig 1863, 59 S. [4]) a. a. O. S. 15. [5]) a. a. O. S. 30—31, 58.

[6]) P. NATORP, „Etwas über Pascals Pensées“, Preuß. Jahrb. 1884, Bd. 54, S. 56—79.

Religion begründen will. In Pascal versinke alle Schätzung des Wissens gegenüber dem Bedürfnis nach Glauben. Er verwerfe den natürlichen Menschen, um daraus die Notwendigkeit des religiösen Menschen zu erweisen: er wolle das Unbegreifliche, die Religion, vernünftig erklären. An dieser Unmöglichkeit scheitere Pascal. Doch in den Grundgedanken Pascals findet Natorp philosophischen Idealismus, die Auffassung des Wahren und Guten als unvergänglicher Ideen. Er faßt Pascal als christlichen Platoniker.

Zwei zusammenfassende und abschließende Schriften über den Skeptizismus Pascals, von Sierp und von Droz, möchte ich noch erwähnen. Beide verteidigen Pascal gegen den Vorwurf der Skepsis. Sierp[1]) widerlegt in seinen außerordentlich klar geschriebenen Aufsätzen an drei Punkten die Auffassung von Pascal als Skeptiker. 1. Pascal stehe nicht skeptisch zu den Grundlagen des natürlichen Wissens; denn er erkenne an, daß unsere Vernunft zur Wahrheit in ihren Grenzen befähigt sei und zweifle nicht an der Grundbedingung, daß wir existieren, noch an der Grundwahrheit des Satzes vom Widerspruch. 2. Pascal zweifle nicht an den Grundwahrheiten der sittlichen Ordnung und der natürlichen Religion. Natürlich-sittliche Begriffe gebe es für ihn, wenn der Mensch sie auch nie rein erfassen könne. Ebenso leugne Pascal nicht die Gottesbeweise, obwohl er ihre Kraft für gering hält. 3. Endlich zweifle Pascal keineswegs an der christlichen Religion. Nur liege ihre Erkenntnismöglichkeit nicht im Verstand, sondern im Gefühl. Ihre Gewißheit sei darum doch fest und unanfechtbar. Daher ist Sierps Endurteil, daß man Pascal nicht als Skeptiker bezeichnen kann. Sierp.

Zu dem gleichen Resultat kommt auch Droz in seinem Buch über Pascals Skeptizismus,[2]) das er auf sehr umfassendem Material aufbaut. Er stellt in drei Teilen die Methode, die Lehre Pascals und die Vereinigung seiner skeptischen Gedanken dar und weist nach, wie sehr die Gedanken des Droz.

[1]) M. Sierp, „Pascals Stellung zum Skeptizismus" im philosoph. Jahrb. der Görresgesellschaft, Bd. 2, 1889, S. 60—73, 310—328; Bd. 3, 1890, S. 173—187, 307—318, 403—410.

[2]) E. Droz, „Le scepticisme de Pascal", Paris, Alcan 1886, 390 S.

Zweifels im Ganzen der religiösen Anschauungen PASCALS zurücktreten. Als Philosoph wäre PASCAL wohl Skeptiker geworden; sein Christentum habe ihn davor bewahrt.

c) Einige Äußerungen über PASCAL aus neuester Zeit.

Michaut. Zunächst ist die Anschauung bemerkenswert, die MICHAUT in der „Introduction"[1]) seiner „Pensées"-Ausgabe äußert. Er stellt die geistige Entwicklung PASCALS dar und behauptet die Einheitlichkeit seines religiösen Werdens in seinen verschiedenen Lebenszeiten. Das weltliche Leben PASCALS zwischen seinen beiden jansenistischen Perioden brauche nicht der religiösen Regungen ganz entbehrt zu haben. Sicherlich sei damals sein Glauben nur zurückgedrängt, nicht vernichtet gewesen.[2])

Giraud. GIRAUD hat die Aufzeichnungen einer Vorlesung über PASCAL herausgegeben,[3]) in denen er den Menschen PASCAL, sein Werk und seinen Einfluß umfassend würdigt. Er will PASCALS Lebensanschauungen weder als skeptisch noch als pessimistisch bezeichnet wissen, sondern er nennt sie „asketisch"; damit werde sowohl die mystische als auch die streng sittliche Seite seines Denkens hervorgehoben.[4])

Boutroux. BOUTROUX[5]) hat dann in einer Monographie über PASCAL eine klar zusammenfassende Beurteilung seines Lebens und seiner Werke gegeben. Er hebt an PASCAL die Auseinandersetzung von Vernunft und Glauben hervor, die PASCAL zuerst möglich war und zum Teil durch ihn ein hervortretender Zug des 17. Jahrhunderts wurde.[6])

Lanson. LANSON[7]) betont wie MICHAUT die Einheitlichkeit der geistigen Entwicklung PASCALS. Kein Bruch, sondern ein

---

[1]) M., S. IX—LV. [2]) M., S. LV.

[3]) V. GIRAUD, „Pascal, l'homme, l'oeuvre, l'influence." Notes d'un cours, Fribourg 1898, 161 S.

[4]) a. a. O. S. 125.

[5]) E. BOUTROUX, „Pascal" in „Les grandes écrivains français", Paris, Hachette 1900, 205 S.

[6]) a. a. O. S. 194.

[7]) G. LANSON, „Histoire de la littérature française", 7. éd. Paris, Hachette 1902, S. 448—466.

stetes Fortschreiten in seinem geistigen Leben habe ihn endlich zu seiner Auffassung des Christentums geführt. Auch in PASCALS letzter religiöser Periode verleugne sich seine Vernunft nicht.[1])

SULLY PRUDHOMME hat kürzlich eine ausführliche Schrift über PASCALS Religion[2]) veröffentlicht, in der er auch zwei ältere Arbeiten über PASCAL[3]) aufgenommen hat. Mit dem psychologischen Feinsinn des Franzosen ordnet er die religiösen Gedanken PASCALS umfassend nach ihren Zusammenhängen und gibt in ausgezeichneter Darstellung ein sehr anziehendes Gesamtbild von PASCALS Religion. Besonders interessant sind die psychologischen Untersuchungen über PASCALS Glauben und Denken. Das religiöse Gefühl beherrsche PASCALS Wesen von Anfang an; sein Glaube sei frei von der Vernunft und völlig spontan. Die intuitive Religiosität PASCALS bringt PRUDHOMME in nahe Beziehung zu dem ästhetischen Gefühl, wie ihm überhaupt Religion und Ästhetik psychologisch nahe verwandt erscheinen. Durch sein reines religiöses Gefühl komme PASCAL vom christlichen Dogma ab und nähere sich der natürlichen Religion. S. Prudhomme.

Wertvoll ist auch der sehr objektiv gehaltene Artikel von LACHENMANN[4]) über PASCAL. Er weist darauf hin, daß der Wechsel mancher Gedanken PASCALS in seiner letzten Lebensperiode aus der verschiedenen Entstehungszeit der „Pensées“-Fragmente aufzuklären sei. Lachenmann.

Endlich habe ich noch zwei Abhandlungen zu erwähnen, die Spezialfragen über PASCAL erörtern. Es sind die beiden Schriften von WARMUTH über „Das religiös-ethische Ideal PASCALS“[5]) und über „Wissen und Glauben bei PASCAL.“[6]) Warmuth.

---

[1]) a. a. O. S. 464.

[2]) S. PRUDHOMME, „La vraie religion selon Pascal“, Paris, Alcan 1905, 439 S.

[3]) Sie sind in der Revue des deux Mondes Juli 1890, S. 318—336 und Oktober 1890, S. 761—795 erschienen.

[4]) Realenzyklopädie für prot. Theol. und Kirche, 3. Aufl. Bd. 14, 1904, S. 706—716.

[5]) Leipzig, Wigand 1901, 77 S.

[6]) Berlin, Reimer 1902, 56 S.

Diese beiden Arbeiten sind meiner Ansicht nach durch die Benutzung der heute wissenschaftlich nicht mehr zureichenden „Pensées“-Ausgabe von FAUGÈRE beeinträchtigt.

Anhang: Pascal im Urteil des Jesuitismus.

Außerhalb der streng wissenschaftlichen Arbeiten über PASCAL liegen die Aufsätze, in denen neuerdings ein Jesuit,
Kreiten. W. KREITEN,[1]) PASCAL zu schildern versucht hat. Ich führe sie zum Schluß an, weil sie mir trefflich die heutige Stimmung des Jesuitismus über PASCAL darzulegen scheinen.

Auf zwei Voraussetzungen gründet sich des Jesuiten Urteil über PASCAL: 1. Er war der Anhänger einer Irrlehre. 2. Er war ein ungerechter Feind des Jesuitismus. Auf Grund der ersten Behauptung wird die Religiosität PASCALS verunglimpft. So schildert KREITEN die endgültige Bekehrung PASCALS folgendermaßen: „In dieser Mitternachtsstunde ist etwas über PASCAL gekommen, . . . eine Art Fanatismus, der sein sonst so klares Urteil trübt und den stillen Gelehrten zum gewaltigsten Vorkämpfer der Irrlehre macht.“ Bei dieser Wandlung PASCALS hält er sogar eine „diabolische Einwirkung“ für möglich.[2]) Er behauptet, „daß PASCAL infolge des jansenistischen Einflusses in den letzten fünf Jahren die Entwicklung von einem wahrhaft christlichen Philosophen, der auch der Vernunft . . . ihr Recht läßt, zum heterodoxen Fanatiker durchgemacht hat,“ der die Vernunft vernichten will.[3])

Die zweite Voraussetzung dient KREITEN dazu, PASCALS sittlichen Charakter in Zweifel zu ziehen. Aus der wissenschaftlichen Kontroverse PASCALS mit dem Jesuiten NOËL zieht er die Folgerung, daß damals schon PASCAL aus gekränkter Eitelkeit die Jesuiten zu hassen begonnen habe.[4]) Dieser Haß komme in den Provinzialbriefen voll zum Ausbruch. Diese sind für KREITEN eine Folge von Unterlegungen, Umdeutungen und trüglichen Ironisierungen jesuitischer Ge-

---

[1]) W. KREITEN S. J. in den „Stimmen von Maria-Laach“ Bd. 42—45, 1892—93, 321 S.

[2]) a. a. O. Bd. 43, S. 262—263. [3]) a. a. O. Bd. 43, S. 399.

[4]) a. a. O. Bd. 42, S. 536.

danken. Der herbe Spott PASCALS kränkte die Jesuiten damals wie heute besonders.[1]) Auch wissentliche Fälschungen möchte KREITEN PASCAL zur Last legen.[2]) Er behauptet, daß Lügen und Verleumden wie PASCAL so auch dem ganzen Jansenismus eigen war: „Behaupten und Leugnen war überhaupt das Lebenselement der Sekte, die wie keine andere im Laufe der Kirchengeschichte mit Heuchelei und Lüge feil ging.“ Daß die Provinzialbriefe die Unterdrückung des Jesuitenordens im folgenden Jahrhundert mit verursachten, erklärt er aus dem Unglauben, den PASCALS Spöttereien hervorgerufen haben sollten.[3])

So ist KREITENS Endurteil, daß PASCAL einesteils eine „brutale Wahrheitsliebe“ besaß, andernteils der Wahrhaftigkeit entbehrte. Jedenfalls sei PASCAL kein großer Charakter, sein Leben völlig verfehlt.[4]) Glücklicherweise entsprechen diese falschen und tendenziösen Ansichten des Jesuiten über PASCAL nicht dem Urteil des allgemeinen Katholizismus. Vielmehr richtet der moderne Reformkatholizismus seine ernste Aufmerksamkeit auf PASCAL und dessen Religionstheorie, wie wir schon früher erwähnten.[5])

---

[1]) a. a. O. Bd. 44, S. 42—47.
[2]) a. a. O. Bd. 44, S. 465.
[3]) a. a. O. Bd. 45, S. 25—42.
[4]) a. a. O. Bd. 45, S. 387—388.
[5]) vgl. S. 38 und 158.

Verlagsbericht

von

Alfred Töpelmann (vormals J. Rickers Verlag)

No. 4 | Giessen | Oktober 1906

Die Nrn. 1, 2 und 3 gingen jeweils im Oktober der Jahre 1903—1905 aus.

Die künftigen Nummern erscheinen in zwangloser Folge; alle Interessenten erhalten sie gleich der vorliegenden Nummer auf ihren Wunsch kostenlos.

Jede größere Buchhandlung kann die hier genannten Werke besorgen und zumeist auch zur Ansicht vorlegen.

Das Inhaltsverzeichnis befindet sich auf S. 28



Preis des Jahrganges (4 Hefte) M. 4.50 Einzelpreis eines Heftes M. 1.50

Inhalt des ersten Heftes der „Bremer Beiträge“:

In dem soeben ausgegebenen ausführlichen Prospekt heißt es:

Die „Bremer Beiträge“ sind zunächst dazu bestimmt, jene radikal-revolutionären Mächte zu bekämpfen, die durch die bekannten Vorgänge im kirchlichen Leben und in der jüngeren Lehrerwelt Bremens seit längerer Zeit die deutsche Christenheit aufs tiefste erregen.

Längst erwartete diese, daß von unserer Seite in Bremen dagegen mit voller Schärfe und Deutlichkeit aufgetreten werde. Die „Bremer Beiträge“ sind *die Abtragung dieser Ehrenschuld des kirchlichen Liberalismus. — Wir rechnen dabei nun aber auf das ganze evangelische Deutschland,* soweit darin Geist und Sprache unseres freisinnigen Protestantismus verstanden werden.

Auf dem Boden der fast unbegrenzten Freiheit der Hansestadt zeigen sich ja nur in entfesselter Kraft die Elemente, die, noch mehr oder weniger gebunden, in bedrohlicher Stärke schon überall sich regen. Es ist das Bestreben, unser Volk an seinem christlich-religiösen Besitzstande irre zu machen, um für *neue aus dem Gären und Wühlen der Zeit sich hervordrängende Religionsbildungen* Raum zu schaffen.

Einen göttlichen Offenbarungsgrund im Christentum gebe es nicht, kein Ewiges im Wandel seiner Erscheinungen. Überhaupt widerstrebe alles Feste und Bestimmte dem Seelenleben der fortgeschrittenen Menschheit. Nur um eine Welt von Stimmungen könne es sich in der Religion der Zukunft noch handeln, um ein bei jedem anderes, auch beständig fluktuierendes, ganz undefinierbares Lebensgefühl, das aber von dem eigentlich christlichen weit abliege. Das Christentum, wie es sich aus der Bibel nähre, sei als Theismus von der Naturwissenschaft gerichtet; es sei auch, von der Wahrheitsfrage abgesehen, in seinem Wesen ein asiatisch-semitischer Fremdstoff unseres geistigen Lebens. Der müsse gründlich ausgestoßen werden. Ein von Kirche und Bibel, die unsern Sinn verfälschen, sich emanzipierender, der germanischen Eigenart entsprechender wahrhaft deutscher Glaube habe an seine Stelle zu treten.

Mit solchen radikalen Angriffen auf Christentum und Kirche wird sich unsere Zeitschrift auseinandersetzen. Sie wird über diesen Glaubensnebel der Moderne, der in Bremen zu Theologie und Kanzelverkündigung geworden ist, aufzuklären suchen, das Unberechtigte und Ungenügende dieser in die evangelische Kirche eingedrungenen



Stimmungsreligion nachweisen. Sie will aus der Sinneszerrissenheit, aus der Lebenszerfaserung, die die monistischen Religionserfüller anrichten, wieder *zur Sammlung auf die tiefen, wahren Bedürfnisse der Seele* hinführen.

Die „Bremer Beiträge", auf dem Standpunkte freiester, wissenschaftlich unbefangener Denkweise stehend, machen es sich doch zum Beruf, mit aller Entschiedenheit von den erkünstelten Heilandsbildern der Nietzschegläubigkeit zu dem hinzulenken, *der allein der Heilsbrunnen der Menschheit ist*, und an dessen Seelenkraft und Herzenssinn alles Große und Edle der Menschennatur sich aufzurichten vermag.

Sie möchten in der Einsicht befestigen, daß Jesus besonders dem Germanentum wahlverwandt ist, daß also allein im Werden aus seinem Geiste und in enger Berührung mit dem innersten Leben seiner Kirche, *allein aus dem Wurzelgrunde des evangelisch-protestantischen Christentums der deutsche Glaube* erstehen kann, nach dem unser Geschlecht sich sehnt.

Nehmen wir so in aller Entschiedenheit Stellung wider den Radikalismus, so können wir ihn aber dennoch nicht als eine absolut unwahre, durchaus widerchristliche Erscheinung betrachten. Vielmehr sehen wir hier in einer von vielen Irrtümern verworrenen und jedes tiefere christliche Gefühl beleidigenden Gestalt *eine große Aufgabe und*, wenn diese richtig erfaßt wird, *eine neue Kraft der religiösen und kirchlichen Weiterentwicklung* vor uns.

Das Ringen mit dem feindlich unter uns stehenden Geiste kann und wird positive Werte für unser sittlich-religiöses Leben, für die Geschichte unserer Kirche hervorbringen! Diese feste Zuversicht gibt uns zu dem Kampfe, der uns verordnet ist, erst die rechte innere Freudigkeit.

Wir werden allem, was Wahrheit ist, in der gegnerischen Anschauung, mit voller Unbefangenheit nachspüren, es aber aus dem Geiste Christi zu verstehen und zu begründen, in seinem Heilsleben zu läutern und zu vertiefen wissen, um es dann in dieser Form mit Nachdruck zur Forderung an die Kirche der Gegenwart zu erheben.

Zur weiteren Orientierung über unsere Absichten verweist der Herausgeber auf die kürzlich erschienene Schrift „Was nun?", die in gerechter Würdigung, aber auch in rückhaltloser Kritik das Entwicklungsbild KALTHOFFS, *des Vaters und geistesgewaltigen Führers der radikalen Bewegung*, zeichnet und ein ausführliches Programm der „Bremer Beiträge" gibt.

Burggraf, Julius, Pastor an St. Ansgarii in Bremen, **Was nun? Aus der kirchlichen Bewegung und wider den kirchlichen Radikalismus in Bremen.** Gr. 8°. (2 Bll. u. 64 S.) M. 1.20

Preußische Kirchenzeitung, 1906 No. 31:

Was sich in diesen letzten Zeiten in Bremen zugetragen hat, was in wilder Gärung dort aus der Tiefe vor aller Augen gekommen ist, — das bedeutet einen Wendepunkt, das verlangt eine Entscheidung. Das zwingt zu der Frage: Was nun? — Es ist gut, daß die Männer der evangelischen Kirche in Bremen selber diese Frage als brennend empfanden. Wir konnten uns nicht wundern, daß ihrer sieben sich fanden, die die Obrigkeit gegen einen KALTHOFF mobil machen wollten. Wir freuten uns, daß ein HARTWICH ein ernstes Wort sprach: „Zur Lehrfreiheit auf protestantischen Kanzeln". Wir freuen uns, daß die gleiche Frage nun dem bekannten Pastor Burggraf keine Ruhe gelassen hat, daß er sie zum Titel einer Schrift gemacht hat, die zur Selbstbesinnung und — zur Arbeit aufruft.

Andersen, Axel, Gymnasiallehrer a. D. in Christiania, **Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus. Zweite,** durch wichtige Nachträge und einige Berichtigungen vermehrte Ausgabe. Gr. 8°. (2 Bll. u. 111 S.) M. 2.—

Für die erste Ausgabe v. J. 1904 sei auf Bericht No. 2 verwiesen.

In dieser neuen Ausgabe setzt der Verf. die Tatsache, worauf er in der ersten Ausgabe nur hingewiesen hatte, daß „Justin das Pascha nur als Vorbild des geopferten, nicht gegessenen wahren Paschalammes kennt", und ihre große Bedeutung für die Abendmahlsfrage des näheren auseinander. Auch auf 1. Kor. 10, 3 u. 4 geht der Verf. in Anbetracht der Folgerungen für das Abendmahl näher ein.

Zwei Urteile über die erste Ausgabe:

Dr. J. G. Boekenoogen in *Teylers Theologisch Tijdschrift*, 3. Jahrg. S. 548:

. . . zijne fijne, keurige analyse moet hoogst verdienstelijk heeten en niemand, die zich met het onderzoek der avondmaalsteksten wil bezig houden, zal zonder nadeel verzuimen van den inhoud dezer studie kennis te nemen.

Eug. Picard in der *Revue de l'Histoire des Religions*, tome LII No. 3:

En résumé, ce travail est très remarquable et très intéressant, et bien qu'il demeure, à certains égards, hypothétique, il représente un effort sérieux pour résoudre le problème de l'origine et des premiers développements de la sainte cène.

Arbeiten, Philosophische, hrsgg. von **Hermann Cohen** und **Paul Natorp,** ord. Proff. der Philosophie a. d. Univ. Marburg.

Die Philosophischen Arbeiten sollen sowohl der Sammlung von Dissertationen, als auch von Arbeiten der wissenschaftlichen Freunde ihrer Herausgeber und der eignen Arbeiten dieser letztern dienen. Der vereinigende Gesichtspunkt liegt in der gemeinsamen Auffassung aller Mitarbeiter von dem Wesen, der Methode und Bedeutung der Philosophie. Die Methode ist die transzendentale Methode Kants, welche zur Begründung des kritischen Idealismus dient. Der enge Anschluß der Philosophie an die Wissenschaft und somit an die Kultur und deren Fortschritt, sowie das unbedingte Einvernehmen in der sozial-ethischen Humanität charakterisiert die erstrebten Ziele.

Bisher sind erschienen. **I. Band I. Heft: Cassirer,** Ernst, Dr. phil., Privatdozent der Philosophie an der Universität Berlin, **Der kritische Idealismus und die Philosophie des „gesunden Menschenverstandes".** Gr. 8°. (VIII u. 35 S.) M. —.80

Prof. Dr. Walt. Kinkel in der *Deutschen Literaturzeitung*, 1906 No. 30:

Cassirers Arbeit beschäftigt sich mit den Schriften Leonard Nelsons, der sich als allein berechtigten Erben der Fries und Apelt, indirekt auch Kants ausgibt und in einer recht anspruchsvollen Form ziemlich triviale Lehren vorträgt, welche C. richtig als Nachkommen der sogenannten „Philosophie des gesunden Menschenverstandes" nachweist. Daß Nelson den Geist eines Fries und Apelt nicht erfaßt hat, wird wohl jedem klar werden, der C.s Werkchen unparteiisch durchliest. . . . Über die polemische Seite hinaus kommt der Arbeit C.s auch eine *positive Bedeutung* zu, indem sie die Methode und die Prinzipien der Erkenntniskritik klar und sachgemäß andeutet. *Das Schriftchen kann weiten Kreisen empfohlen werden.*

I. Band 2. Heft: Falter, Gustav, Dr. phil., **Beiträge zur Geschichte der Idee. Teil I: Philon und Plotin.** Gr. 8⁰. (2 Bll. u. 66 S.) M. 1.20

Professor Dr. Walt. Kinkel in der *Frankfurter Zeitung*, Literaturblatt v. 17. VI. 06:

Der Arbeit von Falter stehe ich persönlich zu nahe, um hier als Kritiker auftreten zu dürfen. Doch glaube ich behaupten zu können, daß Falter der Nachweis gelungen ist, daß Philon und Plotin den Begriff der Idee, wie er von Plato ersonnen wurde, im wesentlichen richtig verstanden und verwertet haben und weit entfernt sind, die Idee zu der transzendenten, metaphysischen Rolle zu verdammen, die sie im Geiste vieler moderner Plato-Forscher spielt. Auch zeigt Falter, wie der Einfluß der Stoa auf Plotin nicht halb so bedeutend ist wie der Platons.

I. Band 3. Heft: Görland, Albert, Dr. phil., Ordinarius am staatl. Technikum in Hamburg, **Der Gottesbegriff bei Leibniz.** Ein Vorwort zu seinem System. Gr. 8⁰. (ca. 9 Bogen) ca. M. 3.—

Aus der Vorrede:

Zeit und Persönlichkeit wirkten zusammen, dem Gottesbegriff im Denken Leibnizens eine bedeutsame Rolle zuzuweisen. Seine Gedankenstimmung ist ein messianischer Idealismus; seine Weltanschauung entrollt vor uns das Gemälde einer Theodicee.

Je innerlicher aber dem Denken L.s der Gottesbegriff war, um so mehr drohte ein verhängnisvoller Collaps von Philosophie und Theologie; um so dringlicher war die Bewältigung dieses Begriffes aus den Mitteln philosophischer Methode. Die philosophische Bewältigung des Gottesbegriffs war somit die *methodische Prophylaxis* für das gesamte System L.s. Aus solcher historischen Einsicht gab ich meinem Buche über den *Gottesbegriff* bei L. den Untertitel: Ein *Vorwort* zu seinem *System*. — Zuzweit aber lag mir daran, diese Arbeit über L. als Eröffnungsschrift einer Reihe von Monographien zu bezeichnen, in denen ich mir vorgesetzt habe, das System L.s darzustellen. Selbstredend ist mir nicht dieser publizistische Sinn des Untertitels Hauptsache, sondern jener historische.

Einem verhältnismäßig geringen Text steht ein umfangreiches Zitatmaterial zur Seite. Das ist nicht allein zufälliges Ergebnis des historischen Objekts, sondern zugleich die Wirkung einer allgemeinen Auffassung von Geschichtsschreibung überhaupt; der Leser soll durch Besitz der Dokumente zu beständiger kritischer Mitarbeit befähigt werden. Das aber wird besonders bei L. zur Notwendigkeit, weil dessen literarische Eigenart gedanklich aufeinander Bezogenes zumeist über Bände verzettelt und dadurch ein unmittelbares Studium seiner Philosophie zu einer überaus beschwerlichen Arbeit macht.

Als weitere Hefte sind in Aussicht genommen von:

Dr. **O. Buek:** Faraday.

Dr. **Ernst Cassirer:** Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Versuch einer systematischen Darstellung der Entwickelung der neueren Philosophie. — Der Begriff der Erfahrung im System der kritischen Philosophie.

Professor Dr. **H. Cohen:** Grundfragen des Idealismus.

Dr. **A. Görland:** Die Prinzipien der Kombinatorik als reiner Erkenntnis im Dienste des Begriffs der Erfahrung.

Professor Dr. **P. Natorp:** Kritische Auseinandersetzungen zur Psychologie.

Brünnow, R., Dr. phil., Professor in Bonn, **Das Kitâbu-l-Itbâ'i wa-l-Muzâwaǧati des Abû-l-Ḥusain Aḥmed ibn Fâris ibn Zakarîyâ.** Nach einer Oxforder Handschrift herausgegeben. Erweiterter Sonderabdruck aus: **Orientalische Studien,** THEODOR NÖLDEKE zum 70. Geburtstag gewidmet. Gr.-Lex.-8°. (IV, 33 u. 43 S.) M. 5.—

Aus den einleitenden Bemerkungen:

Die Schrift des Grammatikers Aḥmed ibn Fâris († A. H. 395 = A.D. 1004) über die Reimformeln im Arabischen war bisher nur durch die Auszüge in es-Suyûti's *Muzhir* einigermaßen bekannt. Im Jahre 1888 erwarb die Bodleiana eine Handschrift dieses Werkes, die ich hiermit zum Abdruck bringe.

Die Handschrift ist laut Unterschrift im Ṣafar des Jahres A. H. 626 = Jan. A. D. 1229 in einem guten alten Nesḫî mit reichlichen Vokalzeichen geschrieben. Der Text ist im allgemeinen gut; da es sich um ein Unicum handelt, habe ich die handschriftlichen Lesarten aller verbesserten Stellen mitgeteilt, auch wenn sie bloß auf Schreibfehlern beruhen.

Dem Texte habe ich hier einen kurzen Kommentar beigegeben, der zwar auf Vollständigkeit keinen Anspruch erhebt, dem Leser aber das Verständnis erleichtern dürfte.

Clemen, Carl, Professor Lic. Dr., Privatdozent d. Theologie an der Universität Bonn, **Predigt und biblischer Text.** Eine Untersuchung zur Homiletik. Gr. 8°. (2 Bll. u. 88 S.) M. 2.—

Vorwort:

Die nachstehende Abhandlung behandelt Fragen, die in dieser Weise einmal aufgeworfen und beantwortet werden *mußten*. Es geht nicht an, immer nur der *Gewohnheit* zu folgen; man muß hier und an zahlreichen anderen Stellen der praktischen Theologie ihr *Recht* prüfen. An einzelnen Punkten war das ja auch schon von andern geschehen; es ist, obwohl dadurch manchmal der Gang der Untersuchung aufgehalten wurde, hier vollständig dargestellt worden, um meine großenteils selbständig gewonnenen Anschauungen als das notwendige Ergebnis der bisherigen Entwicklung zu erweisen. Sie lassen sich in die drei Sätze zusammenfassen: ein biblischer Text ist für die Predigt nicht unbedingt nötig, aber in den meisten Fällen möglich und empfehlenswert; er muß dann wirklich der Predigt zu Grunde gelegt werden; es sind nur solche Texte zu wählen, bei denen das angeht.

Eger, Karl, D., Professor am Predigerseminar in Friedberg, **Das Wesen der deutsch-evangelischen Volkskirche der Gegenwart.** [Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen, 24. Folge.] Gr. 8°. (63 S.) M. 1.20

Aus der Einführung:

Es scheint mir ein ersprießliches Unternehmen, im weitern Kreis eine Verständigung darüber zu versuchen, ob das Gebilde: deutsch-evangelische Volkskirche der Gegenwart bei genauerem Zusehen eine in sich geschlossene und klare Antwort über

sein Wesen und über die in ihm sich auswirkenden Grundgedanken geben kann oder nicht. Ich betone ausdrücklich, es handelt sich mir darum, die *vorhandene* Volkskirche um die Antwort zu fragen, die sie uns über ihr Wesen *tatsächlich* gibt. Ich möchte vor allem anderen den Fehler vermeiden, von bestimmten Theorien und Voraussetzungen aus an die Größe: Volkskirche heranzugehen und sie unter diese Theorien und Voraussetzungen zu beugen. Darin liegt, soviel ich sehe, der Hauptgrund, warum die Frage nach ihrem Wesen so verschieden und oft so unklar beantwortet wird. Meine Absicht ist jedenfalls ein möglichst objektives Eindringen in den wirklichen Tatbestand, den es auf seine wesentlichen Merkmale zu untersuchen gilt; alle Verbesserungsarbeit an den bestehenden Zuständen, auch die kirchenpolitische Arbeit im engeren Sinn, ist in ihrer ersprießlichen Durchführung davon abhängig, daß man von der zu verbessernden Größe erst einmal ein wenigstens annähernd *richtiges Bild* bekommen hat. Erst aus dem Vergleich des Ideals, das man erstreben zu müssen glaubt, mit dem vorhandenen Zustand ergibt sich, ob man es bei der Arbeit zur Verbesserung des Bestehenden auf Ausbau oder Umbau ablegen muß.

Wenn ich genau vorgegangen wäre, hätte ich eigentlich nicht vom Wesen der deutsch-evangelischen *Volks*kirche, sondern von dem der deutschen evangelischen *Landes*kirchen der Gegenwart reden müssen. Ich habe aber letzteren Ausdruck absichtlich vermieden, um anzudeuten, daß ich nicht so sehr die *rechtliche Form* unsers gegenwärtigen deutsch-evangelischen Kirchentums zum Gegenstand des Nachdenkens machen möchte, als vielmehr die in dieser Form sich bergenden *treibenden und gestaltenden Kräfte*. Und für diese ist der Ausdruck „volkskirchlich" entschieden der sachgemäßeste, [insofern es] das kennzeichnende Merkmal der *deutsch-evangelischen* Volkskirche ist, daß diese Volkskirche auf den *innigsten Zusammenhang mit dem gesamten geistigen und sittlichen Leben des deutschen Volks evangelischen Teils* und auf die *stetige, geordnete Beeinflussung dieses Volkslebens mit Kräften des Evangeliums* abgezweckt ist.

Elsenhans, Theodor, Dr. phil., Privatdozent der Philosophie an der Universität Heidelberg, **Fries und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie.** Zwei Teile.

I. Historischer Teil: Jakob Friedrich Fries als Erkenntniskritiker und sein Verhältnis zu Kant. Gr. 8⁰. (XXVIII u. 347 S.) M. 8.—

II. Kritisch-systematischer Teil: Grundlegung der Erkenntnistheorie als Ergebnis einer Auseinandersetzung mit Kant vom Standpunkte der Friesischen Problemstellung. Gr. 8⁰. (XV u. 223 S.) M. 5.—

Jeder Teil ist einzeln käuflich.

Aus dem Vorworte:

Gibt es in der Geschichte der Philosophie einen Fortschritt, so ist es in erster Linie ein Fortschritt in der Problemstellung. Man kann den ganzen gewaltigen Umschwung, den Kants Lebensarbeit der Geschichte menschlichen Denkens gebracht hat, auf eine neue *Problemstellung* zurückführen. Eben hierin liegt nun auch die bleibende Bedeutung der Philosophie von Jakob Friedrich Fries. Das, wodurch seine Kritik der Vernunft eine „neue" ist, die durch ihn angeregte Frage: wie werden wir uns der

apriorischen Erkenntnisprinzipien *bewußt?* und die damit unmittelbar zusammenhängende: welche Bedeutung kommt in der Kritik der Vernunft der *Anthropologie* zu? ist, wie Kuno Fischer sagt, „ein echtes in der Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant unvermeidliches Poblem". Er hat von den verschiedenen Seiten des durch Kant klassisch behandelten Erkenntnisproblems diese eine mit solcher Konsequenz ausgegestaltet, daß eine Bearbeitung der Probleme, welche bereit ist, aus der Geschichte zu lernen, stets zu ihm wird zurückkehren müssen. . . .

Aus einer Vertiefung in das wechselseitige Verhältnis der Kantischen und der Friesischen Erkenntnistheorie erwächst aber von selbst die Frage, inwieweit dieser Fortbildung und Ausgestaltung Kantischer Gedanken durch Fries *bleibender Wert auch für die systematische Philosophie der Gegenwart zukomme.* Diese Frage liegt um so näher, als der Gegensatz zwischen Fries' psychologischer Grundposition und Kants Ablehnung der Psychologie sich mit der Hauptkontroverse der modernen Erkenntnistheorie unmittelbar berührt. Auf der einen Seite der „Psychologismus", für welchen das Erkennen als psychischer Vorgang Objekt der Erkenntnistheorie und damit diese selbst zur Psychologie wird, auf der anderen Seite der Neukantianismus, für welchen die Erkenntnistheorie von dem handelt, was alle Erkenntnis von Objekten, also auch alle Psychologie erst möglich macht und darum selbst niemals psychologisches Objekt werden kann. Der Streit wogt noch hin und her und eine völlig befriedigende Grenzbestimmung zwischen den beiden Gebieten ist auch von den gemäßigteren Vertretern beider Lager nicht gefunden. Vielleicht ist es nicht ohne Wert, einmal das Gewicht der geschichtlichen Betrachtung in die Wagschale zu werfen und eine historisch-kritische Orientierung über diesen Gegensatz an dem Punkte der Geschichte der Philosophie zu suchen, wo derselbe gewissermaßen seine klassische Vertretung gefunden hat, bei *Fries und Kant.* Es trifft dies ja zugleich mit einem Zuge der Zeit zusammen, die mehr und mehr über den Ruf „zurück zu Kant" hinausgehend bei den nachkantischen Systemen, vor allem bei Fichte, die Bausteine zu einer Neubegründung der Philosophie sucht. Ehe aber die von manchen im Anschluß daran erwartete Renaissance der Metaphysik kommen könnte, müßten die drängenden Fragen der Methode eine gewisse Klärung gefunden haben. Die wichtigsten dieser Fragen, *diejenigen der Erkenntnistheorie von jener geschichtlichen Grundlage aus*, die *durch die Namen Kant und Fries bezeichnet ist, einen oder den anderen Schritt weiter zu führen, ist der dritte Hauptzweck dieses Buches.* So wird denn in dem zweiten kritisch-systematischen Teil dieses Werkes, der dem ersten unmittelbar folgen wird, eine kritische Erörterung der Hauptergebnisse der geschichtlichen Darstellung als Ausgangspunkt benützt, um gewisse Grundfragen der Erkenntnistheorie von, soweit ich sehe, teilweise neuen Gesichtspunkten aus zu untersuchen. Es ist dabei nicht beabsichtigt, jene grundlegende Disziplin systematisch ab ovo zu entwickeln, sondern es handelt sich nur darum, je von der gewonnenen Fragestellung aus Schritt für Schritt weiter zu gehen. Daß die dabei berührten Fragen nicht auf Nebensächliches sich beziehen, sondern so, wie sie beantwortet werden, in ihrer Gesamtheit als eine *Grundlegung der Erkenntnistheorie* bezeichnet werden können, liegt in der Natur unseres geschichtlichen Ausgangspunktes. Die aus dem letzteren gewonnene Problemstellung führt mit Notwendigkeit zunächst zu einer eingehenden Untersuchung der Voraussetzungen der Kantischen, wie jeder Erkenntnistheorie überhaupt, sodann zu einer Erörterung der Methode der Erkenntnis-

theorie, und endlich zu einer Ableitung der Folgerungen, die sich daraus für das Problem der Grenzen des Erkennens ergeben. Dabei ist die stetige Rückbeziehung auf Kant selbstverständlich und gibt zugleich Veranlassung zu Exkursen über einzelne für die Grundlegung der Erkenntnistheorie wesentliche, bisher weniger beachtete Punkte seiner Philosophie, unter denen ich nur den Abschnitt über die erkenntnistheoretische Bedeutung des Kantischen Begriffs des „vernünftigen Wesens" hervorheben möchte.

Günther, Ludwig, Direktor, Fürstenwalde, **Ein Hexenprozeß.** Ein Kapitel aus der Geschichte des dunkelsten Aberglaubens. Gr. 8°. (XII u. 112 S.) M. 2.—

Literarischer Handweiser, 1906 No. 12:

Unter diesem Titel gibt der Verf. eine eingehende, aktenmäßige Schilderung des Prozesses gegen die der Zauberei angeklagte Mutter des Astronomen Joh. Kepler. War auch die Tatsache dieser Anklage längst bekannt und hatte bereits vor einigen Jahrzehnten Ch. Frisch in „Joannis Kepleri astronomi Opera omnia" die Akten des Prozesses vollständig veröffentlicht, so wird man diese Darstellung *aus der Feder eines der bedeutendsten Keplerforscher* nicht für überflüssig halten. Besonderes Interesse erweckt dieser Prozeß sowohl wegen der Angeklagten, die, ein Opfer böswilliger Verleumdungen, nur mit knapper Not dem Schicksal entging, als Hexe auf dem Scheiterhaufen zu endigen, als auch wegen des Eingreifens ihres berühmten Sohnes, für den G. „das bisher wenig oder garnicht bekannte Verdienst in Anspruch nimmt, zu denjenigen Wohltätern der Menschheit zu zählen, welche dazu beitrugen, dieselbe von einer ihrer größten Plagen, den Hexenprozessen, zu befreien".

Jastrow, Morris, jr., Dr. phil., Professor der semitischen Sprachen an der Universität Philadelphia, **Die Religion Babyloniens und Assyriens.** Vom Verfasser revidierte und wesentlich erweiterte Übersetzung. **Neunte** und **zehnte** Lieferung. (Zweiter Band, S. 81—240) Gr. 8°. je M. 1.50

Die 11. Lieferung erscheint um die Jahreswende.

Abgeschlossen in etwa 15 Lieferungen (zus. 75 Bogen) zu je M. 1.50 oder in zwei Bänden zu je etwa 10 M. fürs geheftete und 13 M. fürs gebundene Expl. und in einer zu mässigem Preise zu liefernden Mappe mit Abbildungen der wichtigsten Denkmäler.

Der Subskriptionspreis erlischt mit der Ausgabe der letzten Lieferung; alsdann tritt eine bedeutende Erhöhung des Preises fürs vollständige Werk ein.

Im Jahre 1904 erschien:

— — — Erster Band. Gr. 8°. (XI u. 552 S.) M. 10.50; in Halbfranz gebunden M. 13.—

— — — Halbfranz-Einbanddecke zum I. Bande M. 1.60

[Dieselbe Decke wird später für den II. Band geliefert.]

Die neunte Lieferung führt das 18. Kap. über die *Klagelieder und Bußgebete* zu Ende und bringt den Anfang des 19. Kap., das dem *Orakelwesen* gewidmet ist. Auf



den Schluß dieses Kap. in der soeben erschienenen zehnten Lieternng folgt sodann als Kap. 20 die Darstellung der *Vorzeichen und Deutungslehre.* — Konnte im Vorjahre (vgl. Bericht No. 3, S. 14) die Behandlung der Klagelieder und Bußgebete als nützliche und fördernde Arbeit bezeichnet werden, so wird der Darstellung der Vorzeichen und Deutungslehre dieses Lob in noch höherem Maße nachgerühmt werden dürfen. Denn der Verf. kommt hier auf Grund eindringender Studien zu einer *völlig neuen Erklärung der Leberschautexte*, die, wie wir glauben, berufen ist, erst ein wirkliches Verständnis dieser Texte und damit eine richtige Auffassung der ganzen für die babylonisch-assyrische Religion so wichtigen Lehre von den Vorzeichen und ihrer Deutung herbeizuführen. Auch die vergleichende Religionsgeschichte wird aus den Ergebnissen des Verfassers für das Studium der Omina-Vorzeichen und -Deutung reichen Nutzen ziehen. —

Wenn Verfasser und Verleger die Geduld der Abonnenten wiederum, ein letztes Mal, in Anspruch nehmen müssen, so geschieht es in dem Bewußtsein, daß jene der bisher geleisteten Arbeit einen Zuwachs an innerem Werte gebracht hat, der den Käufern des Werkes wieder voll zugute gekommen ist, und mit dem Versprechen, dem Ende nunmehr mit allem Fleiße, doch ohne schädigende Überstürzung zustreben zu wollen. So dürfen alle hoffen, daß der Abschluß des ganzen Werkes in nicht allzu weiter Ferne erreicht werde.

Einige neuere Urteile über den ersten Band:

. . . Avec un guide comme M. Jastrow dans le mouvement religieux des Sémites orientaux, qui a certainement eu une part remarquable dans le développement religieux des autres peuples sémitiques, on évite les écueils dangereux des éxagérations contre lesquels se sont buttés, dans les derniers temps, nombre d'assyriologues victimes de leur enthousiasme enflammé et de leurs généralisations hâtives. *Revue Sémitique.*

. . . J.s Werk ist unstreitig für die Kenntnis des alten Orients *von eminenter Bedeutung* und wird somit auch dem alttestamentlichen Exegeten hervorragende Dienste leisten. Msgr. Dr. **J. Döller** (Wien) im *Allgemeinen Literaturblatt.*

. . . Every new section shows the untiring energy of the brilliant author, who spares no effort to bring this edition up to the present status of scientific investigation. Prof. **Julius A. Bewer** in *The Bibliotheca Sacra.*

. . . It is with no ordinary confidence that we recommend Professor Jastrow as *the* guide to all that is known of this ancient religion which has of late attracted so much attention. *The Expository Times.*

. . . Schon jetzt dürfen wir die Verdienstlichkeit dieser reichhaltigen und im Unterschied von gewissen gar zu subjektiven Darstellungen berühmter Meister nach Objektivität mehr als nach „geistreichen" Ideen strebenden Übersicht mit Dank anerkennen. Professor D. **C. v. Orelli** im *Theologischen Literaturblatt.*

. . . Le bel ouvrage de M. Jastrow mérite très spécialement l'attention des critiques de l'Ancien Testament et des historiens d'Israël. Ils y trouveront, à une source de première main, des textes et des doctrines qui ici offrent de frappants parallèles et ailleurs de saisissants contrastes avec la religion d'Israël, et les conclusions qu'ils en tireront le seront en connaissance de cause. *Annales de Bibliographie théologique.*

Jüngst, Johannes, em. Pfarrer in Bonn, **Der Methodismus in Deutschland.** Ein Beitrag zur neuesten Kirchengeschichte. **Dritte** Auflage. Gr. 8⁰. (VIII u. 119 S.) M. 2.40

In Leinen geb. M. 3.20

Inhalt: Einleitung. — I. Das Arbeitsfeld des Methodismus in Deutschland (mit genauen statistischen Angaben). — II. Die Bischöfliche Methodistenkirche (in ihrem inneren Wesen und ihrer Entwicklung in Amerika und Deutschland). — III. Die Evangelische Gemeinschaft (in ihrem Unterschied von den bischöfl. Meth.). — IV. Einwirkung des Meth. auf religiöse Erscheinungen und Unternehmungen in Deutschland, die nicht meth.-kirchlich sind. — V. Überblick und Ausblick.

Professor D. Paul Drews in der *Deutschen Literaturzeitung*, 1906 No. 29:

Die Schrift des früheren Pfarrers in Siegen, die erfreulicherweise zum dritten Male (1. u. 2. Aufl., Gotha 1875 u. 77) ausgeht, wird in ihrer neuesten Gestalt allgemeines Interesse finden; denn sie bildet einen *vortrefflichen Beitrag zu einer für die deutschen Landeskirchen aktuellen Frage.* Im Vergleich zur zweiten Auflage erscheint die dritte als völlig neue Bearbeitung, die auf die in den letzten Jahren eingetretenen Wandlungen gewissenhaft Rücksicht nimmt . . . .

Ich kann dieses Büchlein nur warm empfehlen. Nicht allein, daß es in kurzen Zügen über *alles Wesentliche* unterrichtet, es ist vor allem auch von einem m. E. *durchaus gesunden Standpunkt* aus geschrieben. *Ohne jede Parteileidenschaft* nimmt J. Stellung. Er verkennt nicht das Gute, das der Methodismus nicht nur für England und Amerika geleistet hat und das er auch für Deutschland leisten kann, aber er betont mit vollem Recht, daß wir Deutschen dieser fremdartigen Religiosität gegenüber unsere völkische und geschichtliche Eigentümlichkeit bewahren sollen. Er verkennt nicht, daß die Aussichten für den Methodismus in Deutschland günstig sind, aber er erhofft von treuer Arbeit auf landeskirchlichem Boden, daß sie das Freikirchentum möglichst lange noch von uns fernhalten werde.

Möchte das Büchlein in seiner frischen und gesunden Art vielen Pfarrern, aber auch vielen Laien zur Orientierung und zur Klärung dienen.

Kattenbusch, Ferdinand, D., Geh. Kirchenrat u. ord. Professor d. Theologie a. d. Univ. Halle, **Das sittliche Recht des Krieges.** Gr. 8⁰. (43 S.) M. —.60

Aus dem Vorworte:

Diesen in Göttingen gehaltenen, später in der Christlichen Welt veröffentlichten Vortrag noch einmal, mit einigen Änderungen und *erweitert um einen literarisch-kritischen Anhang*, gesondert erscheinen zu lassen, bewegt mich der Wunsch, eine ernste Frage, die noch zu wenig in der Ethik durchdacht ist, in weiteren Kreisen, besonders unter uns Theologen, zur Diskussion zu stellen. Es ist fast ein kleines Wagnis als Theologe irgendwie für ein sittliches Recht des Kriegs einzutreten. Denn die in der Art gegnerische Gedanken zu behandeln nicht allzu friedfertigen professionellen Friedensleute sind uns Theologen, wenn wir ihnen nicht rundum zustimmen oder wenigstens zu ihren Reden schweigen, besonders abhold. [Zusatz des Verlegers: Aufs neue bewiesen durch die der Schrift in No. 8 der „Friedens-Warte“ widerfahrene Besprechung.]



Kattenbusch, ***Das sittliche Recht des Krieges.***

Als ich meinen Vortrag ausarbeitete, kümmerte ich mich, in der Absicht mich nicht aus dem Zuge meiner eigenen Gedanken herauszerren zu lassen, nicht sehr um die vorhandene Literatur zum Thema. Viel wissenschaftliche Literatur über den Krieg als ethisches Problem gibt es überhaupt nicht, wenigstens nicht viel Spezialliteratur. Daß ich den Vortrag nicht ohne Umschau in der Literatur zumal der letzten Zeit als Sonderschrift dürfe ausgehen lassen, stand mir natürlich von vornherein fest. Absolute Vollständigkeit der Rücksichtnahme auf die Literatur, bezw. mehr als eine aphoristische Auseinandersetzung mit ihr wird dennoch niemand erwarten.

Kinkel, Walter, Dr. phil., a. o. Professor der Philosophie an der Universität Gießen, **Geschichte der Philosophie als Einleitung in das System der Philosophie. Erster Teil: Von Thales bis auf die Sophisten.** Gr. 8°. (VIII, 274 u. 76* S.) M. 6.— In Leinen geb. M. 7.—

Aus dem Vorworte:

Das Werk, dessen ersten Band ich hiermit der Öffentlichkeit übergebe, will nicht mit den großangelegten und nie veraltenden Arbeiten eines Brandis, Zeller usw. in Wettbewerb treten. Nicht auf dem Historischen an sich liegt hier der Nachdruck, sondern die Geschichte der Philosophie soll hier durchaus in den Dienst des *systematischen* Interesses treten. Der Verfasser des vorliegenden Buches ist von der Überzeugung durchdrungen, daß die Schätze, welche die historische Forschung zutage fördert, erst dann recht eigentlich der modernen Kultur zugute kommen, wenn sie auf ihren systematischen Gehalt geprüft und für das System der Philosophie selbst nutzbar gemacht werden. Nicht also philologisch-historische Arbeit im engeren Sinne wollte ich leisten, sondern meine Absicht ging dahin: *durch eine geschichtliche Betrachtung in die Probleme der theoretischen und praktischen Philosophie einzuführen.* Es war daher natürlich nötig, daß ich die Quellen und die wichtigsten Bearbeitungen und Studien zur Geschichte der Philosophie sorgfältig zu Rate zog; doch glaube ich, in der Auffassung und Auslegung der Quellen mir meine Selbständigkeit durchaus gewahrt zu haben. Aber wenn ich mich auch bemüht habe, so viel als möglich die Zeugnisse über die Lehren der einzelnen Philosophen sprechen zu lassen, so war es doch andererseits nur eine Konsequenz meiner Hauptabsicht in diesem Buche, daß ich von allen philologischen Einzelfragen, von allen Streitigkeiten über philologische Überlieferung usw., so wenig als eben angängig Notiz genommen habe. Ebenso wurde alles, was sich auf die Persönlichkeit, Lebenszeit usw. der einzelnen Philosophen bezieht, beiseite gelassen.

In meinen systematischen Überzeugungen und folgeweise auch in meiner Auffassung der ganzen Geschichte der Philosophie bin ich, wie ich hier gerne und mit herzlichem Danke bekenne, von Hermann Cohen und Paul Natorp beeinflußt. Namentlich der erstere hat nicht nur meine Liebe zur Philosophie gestärkt und gekräftigt, — sondern seine Gedanken und Ideen sind es auch, welche mich auf den Weg ernster Forschung geführt und mir zu einer gefestigten Weltanschauung verholfen haben.

Literarisches Zentralblatt, 1906 No. 32:

. . . . So wird dieses Buch, wie das ja bei einer jeden „Geschichte der Philosophie" in gewissem Grade der Fall ist, in ganz eminenter Weise zu einem Bekenntnis des philosophischen Standpunktes des Verf. und damit stark subjektiv gefärbt.

Doch gereicht das der vorliegenden Schrift nicht zum Nachteil; denn so erhält die geschichtliche Darstellung einen *einheitlichen* Zug, der fast allen anderen dem Ref. bekannten Philosophiegeschichten fehlt . . . Was dieser Geschichte der Philosophie weitere Verbreitung sichern wird, ist der Umstand, daß sie die gefährliche Klippe der Trockenheit glücklich vermeidet, ohne jedoch irgendwie in Überschwenglichkeit zu verfallen. Es spricht aus jeder Zeile nicht nur der Denker, sondern der künstlerisch empfindende und gestaltende Geist . . . *Der Ref. sieht der Fortsetzung mit großem Interesse entgegen.*

Professor Dr. Joh. Geffcken im Literaturblatte der *Hamburger Nachrichten* v. 18. Juli 1906 urteilt am Schluß einer drei Spalten langen, dem *„trefflichen Buche"* gewidmeten Besprechung: Man kann über dies Kapitel und über manches andere mit dem Autor verschiedener Meinung sein . . . Aber man kann nicht an der *Persönlichkeit* des Darstellers zweifeln: sie leuchtet überall mit reinem Glanze durch. Wir haben uns soeben wieder ein kurzes Zitat gestattet [„Denn alles Schöne, alles wahrhaft Große und Gute kann der Mensch nur durch die Anteilnahme an der Menschheit gewinnen. Wer sich selbst Bedeutung geben will, wer den Wert seines Lebens erhöhen will, der arbeite im Dienste der Allheit. Je tiefer und inniger der Mensch mit der Allgemeinheit verwächst, desto reicher wird er"], es zeigt, welch' *sittliche Idee* die Betrachtungsweise des Autors trägt. Diesen Eindruck noch zu verstärken, weise ich auf die schönen Worte in der Vorrede hin. Kinkel bekennt, daß ihm selbst die Philosophie eine Befreierin und Lebensführerin geworden sei, er wünscht „durch dies Werk allen ein Helfer zu werden, die von den Zweifeln und Ängsten des Daseins ergriffen sind". *Möge dem edlen Wunsche köstliche Erfüllung werden, der Autor verdient es!*

Kinkel, Walter, Dr. phil., a. o. Professor der Philosophie an der Universität Gießen, **Vom Sein und von der Seele.** Gedanken eines Idealisten. Gr. 8°. (3 Bll. u. 143 S.) Fein kart. M. 2.—

Beilage zur Allgemeinen Zeitung (München), 1906 No. 186:

Unter diesem Titel veröffentlicht der Gießener Philosoph eine Reihe tiefempfundener Aufsätze: *ein Büchlein für das Leben* im umfassenden Sinne des Wortes, voll innigen Idealismus. All die intimsten Fragen, die das menschliche Gemüt quälen können, werden aufgeworfen und mit begeisternder, hinreißender und poetischer Sprachgewalt dargestellt. Das Buch enthält viele allerpersönlichste Erlebnisse; und wir bekommen einen Einblick in die reiche Innenwelt einer leidenden, tief angelegten Natur, die über das Schmerzliche, das Schöne, Wahre und Gute der Welt nachgedacht, die gelitten und sich durchgerungen hat. Alle die, denen die Probleme des Lebens am Herzen liegen, können in dem schönen Buche einen Führer finden.

Wie der Verf. im Vorwort sagt, ist sein Buch bestimmt „für suchende, kämpfende Menschen, die entbehren und verlangen, nicht für dogmatische Philister, die besitzen und genießen"; „für die, welche die Wahrheit nicht als einen fertigen, endlichen Besitz, sondern als das unendlich ferne Ziel der Kultur ansehen" . . . Alle Stimmungen, die das menschliche Gemüt erzittern lassen und durchglühen, haben lebendigen Widerhall in der Seele unseres Philosophen gefunden. Alle werden um ihre Sorgen befragt. Die Philosophie wird zu Hilfe gerufen, die echte, mit Wissenschaft und Kunst sich verbindende, die uns die Führerin in allen Lebenslagen sein soll. Wir sollen den Glauben an die Vernunft nicht verlieren und uns mit Mißtrauen gegen die Surrogate wehren, die auf Kosten der Vernunft oder gar in direktem Widerspruch mit ihr stehen.

Knopf, Rudolf, Lic. theol., Privatdozent der Theologie an der Universität Marburg, **Der Text des Neuen Testaments.** Neue Fragen, Funde und Forschungen der Neutestamentlichen Textkritik. [Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen, 25. Folge.] Gr. 8⁰. (49 S.) M. 1.–

Der Verfasser veröffentlicht, im Wesentlichen unverändert, nur durch Anmerkungen und Exkurse mit Beispielen vermehrt, einen Vortrag, den er im Juli dieses Jahres auf der Gießener Theologischen Konferenz hielt. Zweck seiner Ausführungen ist es, dem theologisch gebildeten, dem Universitätsbetriebe fernstehenden Leser sowie auch dem Studenten einen Überblick über die gegenwärtigen Probleme und Lösungen auf dem Gebiete der neutestamentlichen Textkritik zu geben. Ausgegangen wird von der Arbeit Westcotts und Horts. Dann wird die veränderte Sachlage dargelegt, die durch die Funde und Forschungen der letzten 25 Jahre geschaffen ist. Das Kernproblem der neutestamentlichen Textkritik in unsern Tagen: „westlicher" Text gegen „neutralen" Text wird mit seinen großen Schwierigkeiten vorgeführt. In einer von Fall zu Fall entscheidenden Eklektik erkennt der Verfasser die gegenwärtig unbedingt nötige Ergänzung der genealogischen Methode. Von Fall zu Fall muß entschieden werden, wo sehr gute „neutrale" und sehr gute „westliche" Bezeugung gegeneinander stehen.

Lidzbarski, Mark, Professor Dr., Privatdozent a. d. Univers. Kiel, **Ephemeris für semitische Epigraphik. II. Band 2. Heft.** Mit 26 Abbildungen. Lex. 8⁰. (S. 125–316) M. 7.50

Mehrere Hefte von etwa 25 Bogen bilden einen Band; Preis des Bandes ca. 15 Mark.

Inhalt: Die Namen der Alphabetbuchstaben. — Über einige Siegel und Gewichte mit semitischen Legenden. — Zur Mesainschrift. — Phönizische Inschriften. — Punische und neupunische Inschriften. — Hebräische Inschriften. — Aramäische Texte auf Stein, Ton und Papyrus. — Nabatäische Inschriften. — Palmyrenische Inschriften.

Löhr, Max, D. Dr., a. o. Prof. d. Theol. a. d. Universität Breslau, **Sozialismus und Individualismus im Alten Testament.** Ein Beitrag zur alttestamentlichen Religionsgeschichte. [Beihefte z. ZAW, X] Gr. 8⁰. (2 Bll. u. 36 S.) M. –.80

Der Verf. weist zunächst das lebhafte Gemeinschaftsbewußtsein im Kreise der Familie nach, wie es in zahlreichen Fällen von Gotteszorn, Menschenrache und regelrechtem Strafverfahren zum Ausdruck kommt; für solidarisch wie die Familien gilt gleichzeitig in allen diesen Fällen das Volk und die Bevölkerung einer Stadt *(Sozialismus)*. Dieses Gemeinschaftsbewußtsein erhält sich bis in die jüngsten Zeiten des A. T. Daneben aber hat schon im israelitischen Altertum der einzelne eine persönliche Beziehung zu Jahve. Der Gedanke der individuellen Vergeltung ist keineswegs erst eine Schöpfung der exilischen oder nachexilischen Zeit. Allerdings wird, abgesehen von anderen Faktoren, vornehmlich durch die Prophetie das Individuum in Gegensatz gestellt zur Gesamtheit und dadurch der religiöse *Individualismus* geschaffen, der in der alttestamentlichen Literatur seit Jeremias und dem Deuteronomium einen so charakteristischen Ausdruck findet.

Orientalische Studien, THEODOR NÖLDEKE zum siebzigsten Geburtstag (2. März 1906) gewidmet von Freunden und Schülern und in ihrem Auftrag herausgegeben von Carl Bezold. Mit dem Bildnis Th. Nöldeke's, einer Tafel und zwölf Abbildungen. Zwei Bände. Gr.-Lex.-8°. (LIV u. 1187 S.) M. 40.— In Leder geb. M. 46.—

Professor Dr. J. Goldziher in der *Deutschen Literaturzeitung*, 1906 No. 17:

Am 2. März d. J. traf in Straßburg unter Führung des großen Orientalisten Professors M. J. de Goeje aus Leiden, des ältesten Freundes Th. Nöldekes, eine aus Freunden und Schülern von nah und fern bestehende Abordnung zusammen, um dem gefeierten Meister der orientalischen Wissenschaft dies Werk zu überreichen, das ihm zur siebzigsten Jahreswende seiner Geburt die Hochachtung und Dankbarkeit der Fachgenossen in literarischer Form veranschaulichen soll. Als Obmann des Komitees, das den ersten Schritt zur Entstehung des Werkes unternahm, hat M. J. de Goeje in seiner den beiden Bänden vorangesandten Vorrede die Entstehungsgeschichte und die leitenden Gesichtspunkte des Unternehmens in gefühlvollen Worten gezeichnet. 86 Gelehrte aus vier Weltteilen haben mit ihren wissenschaftlichen Beiträgen zu dieser umfangreichen Festschrift beigesteuert. Der größte Teil der hier gesammelten Arbeiten gehört dem Gebiete der semitischen Sprach- und Literaturwissenschaft, der Kultur- und Religionsgeschichte semitischer Völker im weitesten Sinne an, wohin wir aus sprachlicher Rücksicht auch die auf den Islam bezüglichen Beiträge rechnen; diese Rubrik wird in erfreulicher Weise durch arabische, syrische und äthiopische Texteditionen und Nachrichten über bisher unbekannte Werke dieser Literaturen sowie über volkstümliche Traditionen bereichert. Den etwa 64 Beiträgen aus diesen Gebieten schließen sich Abhandlungen aus der alt- und neupersischen, türkischen, berberischen und ägyptischen Philologie an. Das Interesse, mit dem „Freunde und Schüler“ des gefeierten Meisters den Gedanken dieser Publikation begrüßten, hat den Rahmen ihres Inhaltes weit über die eigentlichen Grenzgebiete hinaus erweitert. Neben Abhandlungen über Apokryphen und neutestamentliche Kritik ist auch die älteste Kirchengeschichte vertreten; auch griechisch-römische Epigraphik im Zusammenhang mit Geschichte des Orients, sowie griechische Mythologie in der Verknüpfung mit semitischen Glaubensvorstellungen.

Der reichhaltigen Sammlung hat E. Kuhn den „Versuch einer Übersicht der Schriften Theodor Nöldekes“ nach Fächern angeordnet und mit bibliographischen Anknüpfungen bei den einzelnen Nummern vorangehen lassen (S. XIII—LI). Dies Inventar des literarisch sichtbaren Ertrages von Nöldekes weitumfassendem wissenschaftlichem Wirken gibt 564 Nummern, wird jedoch, nach dem Eingeständnis des Verfassers, auch noch Ergänzungen (namentlich anonym erschienener Aufsätze) Raum geben. Die früheste der hier nachgewiesenen Arbeiten (Nr. 328) trägt das Druckjahr 1856; der zwanzigjährige Gelehrte hatte mit dieser Arbeit vor genau einem halben Jahrhundert den Preis der Pariser Académie des Inscriptions davongetragen.

Die Hingebung des Heidelberger Professors Carl Bezold war ein wichtiger Faktor im raschen Gelingen dieser Publikation, die neben ihrer persönlichen Bedeutung einen vornehmen Platz in der Literatur der orientalistischen Wissenschaft einnehmen wird. Bezold hat mit rühmenswerter Gewissenhaftigkeit als Mandatar des Komitees gewaltet, die

Ausführung seines Gedankens durch persönliche Bemühung gefördert und die Aufgabe des Redakteurs mit großer Sorgfalt gelöst. Außer seinem eigenen Beitrag hat er das umfangreiche und, wie man aus obiger Inhaltsübersicht ersehen kann, vielseitige Werk, mit mannigfachen Indices bereichert, die sich (S. 1117—87) in sehr eingehendem Maße auf die Eigennamen, sowie in je besonderen Alphabeten auf die im Werk erklärten hebräischen, syrischen, mandäischen, sonstigen aramäischen, arabischen, sabäischen, abessinischen und griechischen Wörter erstrecken und das Auffinden der zahlreichen Einzelheiten des Inhalts wesentlich erleichtern. Mit voller Berechtigung wird man sich den Worten der Anerkennung anschließen, die de Goeje in seinem Vorwort dem Buchhändler Hrn. Alfred Töpelmann in Gießen spendet, der in diesem glänzend ausgestatteten Werk eine der Zierden seines Verlages geschaffen, und Hrn. Dr. J. Baensch-Drugulin in Leipzig, der im Sinne des Verlegers die besten Mittel seiner orientalischen Typographie aufgeboten hat, um diese Huldigung an Nöldeke zugleich als vornehmes Kunstwerk des Buchdrucks hervorgehen zu lassen.

Literarisches Zentralblatt, 1906 No. 27: ... Eine Festschrift von diesem Umfange ist wohl selten, vielleicht noch nie, einem Gelehrten dargebracht worden. *Da in diese gewichtige äußere Form auch ein sehr wertvoller reicher Inhalt gegossen ist, so sollte sich keine Bibliothek der Anschaffung dieses Werkes entziehen*, zumal der Preis desselben in Anbetracht des großen Umfanges sehr niedrig genannt werden muß. . . .

Inhalt: **De Goeje,** M. J. (Leiden), Vorwort. — **Kuhn,** Ernst (München), Versuch einer Übersicht der Schriften Theodor Nöldeke's. — Berichtigungen und Nachträge. — **Barth,** J. (Berlin), Formangleichung bei begrifflichen Korrespondenzen. — **Barthold,** W. (St. Petersburg), Zur Geschichte der Ṣaffāriden. — **Basset,** René (Algier), Les mots arabes passés en berbère. — **Baudissin,** Wolf Wilhelm Gr. (Berlin), Esmun-Asklepios. — **Becker,** C. H. (Heidelberg), Die Kanzel im Kultus des alten Islam. — **Berchem,** Max van (Crans, Schweiz), Monuments et inscriptions de l'atābek Lu'lu' de Mossoul. — **Bevan,** A. A. (Cambridge), The Aramaic root קלס. — **Bezold,** C. (Heidelberg), Das arabisch-äthiopische Testamentum Adami. — **De Boer,** T. J. ('s Gravenhage), Kindī wider die Trinität. — **Brandt,** W. (Amsterdam), Widmung. — **Braun,** Oskar (Würzburg), Syrische Texte über die erste allgemeine Synode von Konstantinopel. — **Brockelmann,** C. (Königsberg), Das Dichterbuch des Muḥammad ibn Sallām al-Ǧumaḥī. — **Brünnow,** R. (Bonn), Das Kitābu-l-Itbā'i wa-l-Muzāwaǧati des Abū-l-Ḥusain Aḥmed ibn Fāris ibn Zakariyā. Nach einer Oxforder Handschrift herausgegeben. — **Budde,** Karl (Marburg i./H.), Zur Geschichte der tiberiensischen Vokalisation. — **Buhl,** Fr. (Kopenhagen), Ein paar Beiträge zur Kritik der Geschichte Muhammed's. — **Chabot,** J.-B. (Paris), ܦܪܕܝܣܐ ܕܥܕܢ Note sur l'ouvrage syriaque intitulé Le Jardin des Délices. — **Cheikho,** L. (Beirut), Un traité inédit de Ḥonein. — **Davies,** T. Witton (Bangor, N.-W.), Brief studies in Psalm criticism. — **Deißmann,** Adolf (Heidelberg), Der Name Panthera. — **Derenbourg,** Hartwig (Paris), Un passage tronqué du Fakhrî sur Aboû 'Abd Allâh Al-Barîdî, vizir d'Ar-Râḍî Billâh et d'Al-Mouttaḳî Lillâh. — **Domaszewski,** A. von (Heidelberg), Virgo Caelestis. — **Duval,** R. (Paris), Notice sur la Rhétorique d'Antoine de Tagrit. — **Eerdmans,** B. D. (Leiden), Das Mazzoth-Fest. — **Euting,** Julius (Straßburg i./E.), Der Kamels-Sattel bei den Beduinen. — **Fischer,** A. (Leipzig), Eine Qorān-Interpolation. — **Fraenkel,** S. (Breslau), Das Schutzrecht der Araber. — **Friedlaender,** Israel (New York), Zur Komposition von Ibn Ḥazm's Milal wa'n-Niḥal. — **Gardthausen,** V. (Leipzig), Die Parther

in griechisch-römischen Inschriften. — **Gaster,** M. (London), Massoretisches im Samaritanischen. — **Geyer,** R. (Wien), Die Katze auf dem Kamel. Ein Beitrag zur altarabischen Phraseologie. — **Giese,** Friedrich (Greifswald), Die Volksszenen aus Hüsēn Rahmi's Roman عفت — **Ginzberg,** Louis (New York), Randglossen zum hebräischen Ben Sira. — **De Goeje,** M. J. (Leiden), Die Berufung Mohammed's. — **Goldziher,** Ignaz (Budapest), Zauberelemente im islamischen Gebet. — **Grimme,** Hubert (Freiburg, Schweiz), Der Logos in Südarabien. — **Guidi,** Ign. (Rom), Il Sawasew. — **Halévy,** J. (Paris), Deux problèmes assyro-sémitiques. — **Hjelt,** Arthur (Helsingfors), Pflanzennamen aus dem Hexaëmeron Jacob's von Edessa. — **Horn,** Paul (Straßburg i./E.), Die Sonnenaufgänge im Schāhnāme. — **Houtsma,** M. Th. (Utrecht), Eine metrische Bearbeitung des Buches Kalīla wa-Dimna. — **Hübschmann,** H. (Straßburg i./E.), Griech. Κτείς. — **Jackson,** A. V. Williams (Yonkers, N. Y.), Some Additional Data on Zoroaster. — **Jacob,** G. (Erlangen), Das Weinhaus nebst Zubehör nach den Γazelen des Ḥāfiẓ. Ein Beitrag zu einer Darstellung des altpersischen Lebens. — **Jastrow,** Morris, jr. (Philadelphia), On the Composite Character of the Babylonian Creation Story. — **Jensen,** P. (Marburg i./H.), Der babylonische Sintflutheld und sein Schiff in der israelitischen Gilgamesch-Sage. — **Juynboll,** Th. W. (Leiden), Über die Bedeutung des Wortes *'amm.* — **Kautzsch,** E. (Halle a./S.), Die sogenannten aramaisierenden Formen der Verba ע״ע im Hebräischen. — **Landauer,** S. (Straßburg i./E.), Zum Targum der Klagelieder. — **Lehmann-Haupt,** C. F. (Berlin), Βηλιτανᾶς und Βελητάρας. — **Lidzbarski,** Mark (Kiel), Uthra und Malakha. — **Littmann,** Enno (Princeton, N. J.), Semitische Stammessagen der Gegenwart. Aus dem Tigrē übersetzt. — **Löw,** Immanuel (Szegedin), Aramäische Fischnamen. — **Lyall,** C. J. (London), Ibn al-Kalbī's account of the First Day of al-Kulāb. — **Macdonald,** Duncan B. (Hartford, Conn.), The Story of the Fisherman and the Jinnī. Transcribed from Galland's MS of "The Thousand and One Nights". — **Marçais,** W. (Tlemcen), L'Euphémisme et l'Antiphrase dans les dialectes arabes d'Algérie. — **Marti,** Karl (Bern), Die Ereignisse der letzten Zeit nach dem Alten Testament. Eine Skizze. — **Mez,** A. (Basel), Über einige sekundäre Verba im Arabischen. — **Moore,** George F. (Cambridge, Mass.) הַיֹּתֶרֶת עַל הַכָּבֵד „Lobus caudatus", and its Equivalents, Λοβός אֶצְבַּע הַכָּבֵד, חַצְרָא, شرو, زِيَادَة etc. — **Müller,** D. H. (Wien), Das Substantivum verbale. — **Neumann,** Karl Johannes (Straßburg i./E.), Die Enthaltsamen der pseudo-clementinischen Briefe de virginitate in ihrer Stellung zur Welt. — **Nicholson,** Reynold A. (Cambridge), An unknown Biography of Muḥammad entitled *Kitâbu man ṣabara ẓafira.* — **Niese,** Benedictus (Marburg i./H.), Eine Urkunde aus der Makkabäerzeit. — **Nowack,** W. (Straßburg i./E.), Metrum und Textkritik. — **Oestrup,** J. (Kopenhagen), Smintheus. Zur homerischen Mythologie. — **Pereira,** Franciscus Maria Esteves (Lissabon), Jacobi, episcopi Nisibeni, Homilia de adventu regis Persarum adversus urbem Nisibis. — **Reckendorf,** H. (Freiburg i./B.), Zum Gebrauch des Partizips im Altarabischen. — **Rhodokanakis,** N. (Graz), Über einige arabische Handschriften der öffentlichen Bibliotheken in Konstantinopel. — **Rossini,** Carlo Conti (Rom), Poemetto lirico tigrai per la battaglia di Addì Cheletò. — **Rothstein,** Gustav (Berlin), Zu aš-Šabuštī's Bericht über die Ṭāhiriden (Ms. Wetzstein II, 1100 fol. 44a—64a). — **Rothstein,** J. Wilh. (Halle), Ein Specimen criticum zum hebräischen Texte des Sirachbuches. — **Schulthess,** Friedrich (Göttingen), Umajja b. Abi-ṣ-Ṣalt. — **Schwally,** Friedrich (Gießen), Ägyptiaca. —

Orientalische Studien, Th. Nöldeke gewidmet.

Sellin, E. (Wien), Das israelitische Ephod. — **Seybold,** C. F. (Tübingen), Hebraica: 1. Berīth. 2. Rôsch keleb, rôsch ḥamôr. — **Snouck Hurgronje,** C. (Batavia), Zur Dichtkunst der Bâ ʿAṭwah in Ḥadhramôt. — **Soltau,** Wilhelm (Zabern i./E.), Petrusanekdoten und Petruslegenden in der Apostelgeschichte. — **Spiegelberg,** Wilhelm, (Straßburg i./E.), Ägyptisches Sprachgut in den aus Ägypten stammenden aramäischen Urkunden der Perserzeit. — **Stade,** B. (Gießen), Die poetische Form von Ps. 40. — **Stumme,** Hans (Leipzig), Sîdi Ḥámmu als Geograph. — **Torrey,** Charles C. (New Haven, Conn.), The Kitāb Ghalaṭ aḍ-Ḍuʿafā' of Ibn Barrī. — **Toy,** Crawford H. (Cambridge, Mass.), The Semitic Conception of Absolute Law. — **Westphal,** G. (Marburg i./H.) צבא השמים. — **Yahuda,** A. S. (Berlin), Bagdadische Sprichwörter. — **Zettersteen,** K. V. (Upsala), Ein geistliches Wechsellied in Fellīḥī. — **Zimmern,** H. (Leipzig), Das vermutliche babylonische Vorbild des Pehtā und Mambūhā der Mandäer. — Index von **C. Bezold.**

Sonderausgaben:

Baudissin, Wolf Wilhelm Graf, **Esmun-Asklepios.** (27 S.) .... M. 1.—

Becker, C. H., **Die Kanzel im Kultus des alten Islam.** (21 S.) .... M. —.80

Bezold, Carl, **Das arabisch-äthiopische Testamentum Adami.** (20 S.)..... M. —.80

Fischer, August, **Eine Qorān-Interpolation.** (23 S.) .... M. —.90

Löw, Immanuel, **Aramäische Fischnamen.** – **Hjelt,** Arthur, **Pflanzennamen aus dem Hexaëmeron Jacob's von Edessa.** (22 u. 9 S.)...................... M. 1.—

Macdonald, Duncan B., **The Story of the Fisherman and the Jinnī.** (27 S.) M. 1.10

Niese, Benedictus, **Eine Urkunde aus der Makkabäerzeit.** (13 S.)........ M. —.60

Rothstein, J. W., **Ein Specimen criticum z. hebr. Texte d. Sirachbuches.** (26 S.) M. 1.—

Sellin, Ernst, **Das israelitische Ephod.** Eine Studie z. bibl. Archäologie. (19 S.) M. —.80

Spiegelberg, Wilhelm, **Ägyptisches Sprachgut in den aus Ägypten stammenden aramäischen Urkunden der Perserzeit.** (23 S.)...................... M. —.90

Yahuda, A. S., **Bagdadische Sprichwörter.** (18 S.)..................... M. —.70

Kuhn, Ernst, **Übersicht der Schriften Theodor Nöldeke's.** (Vermehrter und verbesserter Abdruck.).. In Vorbereitung.

Bildnis Theodor Nöldeke's in vorzüglicher Phototypie mit dem Faksimile des Namenszuges. (Kartongröße 26×34 cm) M. 1.—

Peabody, Francis G., Professor an der Harvard-Universität in Cambridge, **Akademische Gegenseitigkeit.** Antrittsvorlesung, am 30. Oktober 1905 in der Aula der Königlichen Friedrich Wilhelms-Universität zu Berlin in Gegenwart Sr. Majestät des Kaisers in englischer Sprache gehalten. Gr. 8⁰. (39 S.) M. —.60

In seiner Antrittsvorlesung singt P. »das Lob einer Weisheit, die nicht Gelehrsamkeit, sondern Aufklärung ist, das Lob einer Erziehung, die nicht zur Wissenschaft allein, sondern auch zur Gerechtigkeit führt«. Und manche Stelle der Rede hat warmen, religiösen Hauch. Vielleicht hilft der Professorenaustausch auch dazu, daß wir von Amerika in religiöser Beziehung etwas lernen? *Preußische Kirchenzeitung,* 1. Jahrg. No. 6.

Peabody, Francis G., Professor an der Harvard-Universität in Cambridge, **Jesus Christus und der christliche Charakter.** Vorlesungen, aus Anlaß des deutsch-amerikanischen Gelehrtenaustausches in englischer Sprache gehalten an der Universität Berlin während des Wintersemesters 1905/6. Autorisierte Übersetzung von E. Müllenhoff. Mit dem Bildnis des Verfassers. Gr. 8°. (3 Bll. u. 271 S.) M. 4.—; in Leinen geb. M. 5.—

Rheinisch-westfälische Zeitung, 18. VII. 1906:

Man mag dem deutsch-amerikanischen Gelehrten-Austausch mit recht gemischten Gefühlen gegenüberstehen, sollte er keinen andern Erfolg für uns Deutsche haben als das vorliegende Buch, so wäre er nicht umsonst gewesen! Was Peabody hier in acht Kapiteln in englischer Sprache den deutschen Studenten vorgetragen hat, ist *so vortrefflich,* daß wir es *mit großer Freude* begrüßen müssen, wenn die vorzügliche Übersetzung von E. Müllenhoff diese Vorlesungen nun auch weiteren Kreisen zugänglich macht.

Helene von Dungern in der *Christlichen Welt,* 1906 No. 23:

Dazu waren die Vorlesungen Prof. P.s über »Christlichen Charakter und die moderne Welt« ganz das, was wir brauchen würden. Ob es keinen deutschen Peabody gibt, der ähnliches in derselben *warmherzigen, tiefen und doch volkstümlichen Art* böte, die alle, die P. hörten, so hoch an ihm verehrten und die kennen gelernt zu haben sie so dankbar als *Gewinn fürs Leben* betrachten?

Smith, William Benjamin, [Professor an der Tulane-Universität in New Orleans], **Der vorchristliche Jesus** nebst weiteren Vorstudien zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums. Mit einem Vorworte von Paul Wilh. Schmiedel. Gr. 8°. (XIX u. 243 S.) M. 4.—; in Leinen geb. M. 5.—

Prof. Smith bietet der deutschen Theologenwelt in diesem Buche fünf Abhandlungen, die sich ebensowohl durch Gelehrsamkeit und Scharfsinn wie durch Kühnheit der Forschung auszeichnen. Sie sind betitelt: Vorchristliches Christentum. Die Bedeutung des Beinamens „Nazarenus". Anastasis, ursprünglicher Sinn der Behauptung: „Gott hat erweckt Jesus". Der Säemann sät das Wort. Saeculi Silentium. Der Römerbrief vor 160 v. Chr.

Die Geschichtsauffassung des Autors geht dahin, daß das Christentum nicht, wie man allgemein annimmt, von einem Zentrum, von Jerusalem, ausgegangen sei, sondern viele Brennpunkte gehabt hat, was selbst noch aus den neutestamentlichen Urkunden erweislich sei. Die Lehre von „Jesus" sei bereits vorchristlich gewesen, und zwar ein Kult, der an den Grenzen der Jahrhunderte (100 v. Chr. bis 100 n. Chr.) unter den Juden und besonders unter den Hellenisten weit verbreitet war.

Smith hat mit seinen Untersuchungen, in denen er sich namentlich mit der deutschen Forschung auseinandersetzt, eine Fülle von Material zutage gefördert, das eingehende Erörterungen hervorrufen wird. Sache der deutschen Fachgelehrten ist es nun, sich mit diesen tiefgreifenden Studien, die ebenso anregend wie kühn sind, auseinanderzusetzen.

Stade, Bernhard, D., ord. Professor d. Theol. a. d. Univ. Gießen, **Einst und Jetzt. Rückblicke und Ausblicke.** Rede, gehalten im Festaktus der Ludwigs-Univ. zur Feier des Geburtstages Sr. Kgl. Hoheit des Großherzogs und zur Erinnerung an die am 10. X. 1605 erfolgte Eröffnung der „GYMNASIUM ILLUSTRE" genannten ältesten Gießener Hochschule. Gr. 8⁰. (48 S.) M. —.80

Thieme, Karl, D., a. o. Professor der Theologie an der Universität Leipzig, **Die christliche Demut.** Eine historische Untersuchung zur theologischen Ethik. **Erste Hälfte: Wortgeschichte und die Demut bei Jesus.** Gr. 8⁰. (XVI u. 258 S.) M. 5.60

Den schärfsten, originellsten und wirksamsten Angriff auf die Demut hat in unserer Zeit NIETZSCHE gemacht. Schon dieser Angriff könnte eine historische Untersuchung der christlichen Demut rechtfertigen. Sie wurde aber auch deshalb unternommen, weil die systematische Wichtigkeit und Schwierigkeit der Demut für die theologische Ethik nicht gering ist.

Die erste Hälfte des Werkes beschäftigt sich nach dem ersten Kapitel „Zur Wortgeschichte" (S. 14—43) nur mit der Demut bei Jesus. Eine Untersuchung der Demut bei Jesus ist nicht nur für die theologische Ethik, sondern auch für die Christologie fruchtbar. Also ist die erste Hälfte, die einzeln käuflich ist, als ein *Beitrag zu dem fundamentalen christologischen Problem des Selbstbewusstseins Jesu* zunächst allein ausgegangen. Die zweite Hälfte wird die christliche Demut im Urchristentum noch ebenso ausführlich, in den Epochen ihrer späteren Geschichte aber kürzer behandeln und dann die Probleme zu lösen versuchen, die sie der Ethik aufgibt.

Nachdem sich das zweite Kapitel mit „Jesu Mahnungen zur Demut vor Gott und in der Selbstbeurteilung" befaßt hat, behandelt das dritte „Jesu eigene Demut vor Gott und in der Selbstbeurteilung" und zwar sucht sein erster Abschnitt, „die Freiheit der Demut Jesu von Schuldgefühl" nachzuweisen. Im zweiten Abschnitt wird „Jesu Selbstbewußtsein in Hinsicht auf seine Demut untersucht". Wer Jesu Selbstbewußtsein in dieser Hinsicht studiert, findet darin keinen Grund zu dem Dogma „wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren", sondern nur den Glauben an seine werkzeugliche Stellvertretereinheit mit Gott. Jesu Selbstzeugnis drückt nicht einmal das Bewußtsein aus, daß er selber auch wahrhaftige gottheitliche heilige Liebe sei. Auch Jesu Hoffnung auf seine zukünftige Messiasherrschaft, z. B. sein Weltrichteramt, geht nicht auf etwas Gottheitliches.

Diese Hoffnung wird stark in Ansatz gebracht im vierten Kapitel über „Jesu Vorbild in der Demut des Dienens und seine Mahnungen dazu". Jesus verwendet gerade deshalb das Dienen als Bild für sein jetziges Sein und Wirken, weil dieses durch Niedrigkeit zu seinem zukünftigen Herrschen in Herrlichkeit kontrastiert. Was er übrigens mit dem „Dienen" fordert, das Charakteristische der christlichen Menschenliebe, ist meist nicht richtig erkannt worden.

Das letzte, fünfte Kapitel legt noch „Jesu Selbstcharakteristik ‚Ich bin von Herzen demütig'" aus und in den „Schlußbetrachtungen" werden auch solche christologische angestellt wie darüber, ob Jesus auf sich selbst die wahre religiöse Demut der Menschen hingelenkt hat und ob er erlaubt hat, daß man zu ihm bete.

Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus, herausgegeben von Lic. Dr. **Heinrich Hoffmann** und Lic. **Leopold Zscharnack,** Privatdozenten der Theologie an den Universitäten Leipzig und Berlin.

Die *Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus* wollen das Interesse für eine von der Forschung bisher sehr vernachlässigte Epoche der Kirchengeschichte wachrufen helfen. Sie möchten ein Sammelort von Arbeiten sein, die sich die Aufgabe stellen, die Entwicklung der protestantischen Theologie und Kirche innerhalb der modernen Welt geschichtlich zu verstehen und verstehen zu lehren.

Eine besondere Bedeutung innerhalb dieser Entwicklung kommt der *Aufklärung* zu, die den neueren Protestantismus vom älteren scheidet. Das Interesse an der Aufklärungszeit hat den ersten Anlaß zu unserem Plane gegeben. Denn diese bedarf ganz besonders einer eingehenderen Bearbeitung und einer objektiveren Würdigung, als sie ihr durch die vielfach noch üblichen absprechenden Urteile zuteil zu werden pflegt. Andererseits wird dabei die Gefahr der Überschätzung zu meiden sein.

Die beabsichtigten Studien sollen sich aber nicht auf die Aufklärung beschränken. Ihr Interesse heftet sich an *alle Erscheinungen, durch die die moderne Lage im Protestantismus bedingt ist.* Auch Außerkirchliches soll berücksichtigt werden, da ja die neuere theologische Entwicklung durch die Wandlungen der Gesamtkultur und besonders der Philosophie stark beeinflußt ist. Nur die jüngste Zeit bleibt ausgeschlossen, weil deren streng geschichtliche Behandlung noch nicht möglich ist.

So kommen als Stoffgebiete für die Studien aus dem ausgehenden 17. und dem 18. Jahrhundert die *Philosophie der großen Denker der Aufklärung,* die *holländische Theologie,* der *englische Deismus,* der *Pietismus,* die *deutsche Aufklärung,* und der *Rationalismus* in Betracht, aus dem endenden 18. und dem 19. Jahrhundert vor allem die *Romantik* und der *deutsche Idealismus,* der, wesentliche Resultate der Aufklärung aufnehmend, doch ihre Schranken überwindet und die Probleme vertieft, die *Erweckung* und die *Reaktion.* Auch die *kritischen Bewegungen* und die Philosophie des letzten Jahrhunderts fordern Beachtung, soweit sie den neueren Protestantismus bedingen oder kennzeichnen.

Auf die entsprechenden Wandlungen innerhalb des *Katholizismus* soll nach Bedarf geachtet werden.

Aus diesem Überblicke ergibt sich die Mannigfaltigkeit der Themata und Probleme, die behandelt werden müssen, um eine später zu schreibende Geschichte der Aufklärung und des neueren Protestantismus vorzubereiten: problemgeschichtliche Untersuchungen, Biographien führender Theologen, Darstellungen der Entwicklung der wissenschaftlichen Theologie, der Frömmigkeit und der kirchlichen Institutionen. Daneben sind *Quellenhefte* geplant. Diese sollen je nach Bedürfnis das auf den Bibliotheken und in den Archiven versteckte oder zerstreut gedruckte Quellenmaterial, Briefe, amtliche Dokumente u. a. zugänglich machen; hier und da kann es sich auch empfehlen, zumal zum Zwecke von Seminarübungen, einen vollständigen Neudruck eines klassischen Buches der Zeit vorzunehmen oder wenigstens eine Auswahl aus Schriften zu geben, die sonst nicht zugänglich sind.

Studien zur Geschichte des neueren Protestantismus.

Die Sammlung ist keine regelmäßig erscheinende Zeitschrift; die einzelnen Arbeiten erscheinen in freier Reihenfolge und selbständig. Nur kleinere Studien und Quellenmitteilungen geringeren Umfangs sollen nach Bedarf zu einem Sammelheft vereinigt werden. Etwaige Angebote und Einsendungen sind an die Verlagshandlung zu richten, die auch die Verhandlungen über die Honorierung der Beiträge führt.

Die ersten Hefte der Sammlung sind:

Heft 1: Die Bedeutung der deutschen Aufklärung für die Entwicklung der historisch-kritischen Theologie. Von Lic. *Leopold Zscharnack.*

Heft 2: Die Ethik Pascals. Von Lic. *Karl Bornhausen.*

Als weitere Hefte sollen erscheinen:

Spalding, Herder, Schleiermacher, ein theologischer Querschnitt für die Wende des 18. Jahrhunderts. Von Lic. *Horst Stephan,* Privatdozent in Leipzig.

Kirchenlied und Gesangbuch in der Zeit der deutschen Aufklärung. — Rationalistische Liedertexte. Von Lic. *Leopold Zscharnack.*

Die deutsche evangelische Predigt im Zeitalter des Rationalismus. Von Lic. Dr. *Martin Schian,* Pastor und Privatdozent in Breslau.

Kants Einfluß auf die Theologie. Von Lic. Dr. *Paul Kalweit,* Direktor des Predigerseminars in Naumburg a. Queis.

Außerdem haben bisher ihre Mitarbeit freundlichst in Aussicht gestellt:

Prof. D. **Paul Drews** in Gießen — **Erich Förster,** Pfarrer in Frankfurt a. M. — Lic. **Paul Gastrow,** Direktor der höheren Töchterschule in Bückeburg — Prof. Lic. Dr. **Walther Köhler** in Gießen — **Hermann Mulert,** Pastor in Brockau i. Sa. — Dr. **Ernst Müsebeck,** Archivar in Marburg a. L. — Lic. Dr. **Ernst Schaumkell,** Oberlehrer in Ludwigslust — Geh. Kirchenrat Prof. D. **Troeltsch** in Heidelberg — Lic. **Joh. Witte,** Pastor in Zanow.

Studien zur praktischen Theologie, unter Beihilfe von Pastor Lic. Dr. Martin Schian in Breslau u. A. herausgegeben von Prof. Lic. Dr. Carl Clemen in Bonn.

Wenn das heutzutage unverkennbar stärkere religiöse Interesse weiter Kreise in den meisten Fällen nur durch das Christentum wirklich befriedigt werden kann, so muß dieses doch die Kirche noch in andrer Weise als bisher an die einzelnen heranbringen. Die praktische Theologie hat also nicht nur die früher schon von ihr behandelten Probleme in immer andre Beleuchtung zu rücken; sie muß auch neue Fragen aufwerfen, neue Forschungsgebiete bearbeiten, neue Wege zur Förderung des religiös-sittlichen Lebens durch die Gemeinschaft und ihre Organe aufzeigen.

Vielversprechende Anfänge dazu sind auch schon gemacht; aber weit mehr bleibt noch zu tun. Es genügt nicht — wozu ja allerdings in den nur allzu zahlreichen Zeitschriften für praktische Theologie allein Platz ist — einzelne, meist pastoraltechnische Fragen kurz zu behandeln; es müssen auch andre, namentlich allgemeinere Probleme, soweit sie noch nicht spruchreif sind und daher auch noch nicht in Leitfäden oder Lehrbüchern behandelt werden können, gründlich untersucht werden. Dies darf aber wieder nicht, wie z. Z. noch, lediglich in einzelnen, in verschiedenem Verlage erscheinenden Broschüren geschehen; denn diese finden so vielfach nicht die Beachtung und Verbreitung, die sie verdienen.

Studien zur praktischen Theologie.

Die vom nächsten Jahre ab erscheinenden „Studien zur praktischen Theologie" wollen daher in zwangloser Folge wissenschaftlich bedeutende Arbeiten aus den verschiedensten Gebieten derselben bringen, die das Verständnis der betr. Fragen wirklich zu fördern imstande und doch zugleich für einen weiteren Kreis von unmittelbarem (nicht lediglich historischem) Interesse sind. Selbstverständlich will das neue Unternehmen nicht einer einzelnen theologischen oder kirchlichen Richtung dienen; sein Bestreben wird vielmehr sein, akademische und praktische Theologen aus den verschiedensten Lagern in der Arbeit an dem gemeinsamen Ziele zu vereinigen.

Bisher sind folgende Beiträge angemeldet und zunächst zur Veröffentlichung in Aussicht genommen:

Pf. *Burggaller,* Tillendorf: **Der Katechumenat nach der Konfirmation.**

Prof. Lic. Dr. *Clemen,* Bonn: **Zur Reform der praktischen Theologie.**

Pf. *Fritze,* Nordhausen: **Die Evangelisationsarbeit der belgischen Missionskirche.**

Pf. *Lachenmann,* Schrozberg: **Das kirchliche Leben Frankreichs.**

P. *Liebster,* Leipzig: **Kirche und Sozialdemokratie.**

Prof. *Meinhof,* Berlin: **Die Muhammedanermission.**

P. Lic. Dr. *Schian,* Breslau: **Fragen des evangelischen Gemeindelebens.**

Vikar *Schmidt,* Prag: **Das kirchliche Leben in der Brüdergemeinde.**

P. *Weichelt,* Zwickau: **Der Konfirmandenunterricht.**

Prof. D. Dr. *Zimmer,* Zehlendorf: **Die weibliche Diakonie.**

Sonst haben sich zur Mitarbeit bereit erklärt:

Pf. **Bähr,** Amsterdam. — Senior Prof. D. **Bornemann,** Frankfurt a. M. — Sup. **Bürkner,** Auma. — Prof. D. **Eger,** Friedberg i. H. — Dekan Lic. **Günther,** Langenburg. — Pf. **Heine,** Wörbzig. — Oberl. Dr. **Hennig,** Zwickau. — P. prim. Dr. **Katzer,** Löbau i. Sa. — P. D. **Kirmß,** Berlin. — Prof. **Marx,** Frankfurt a. M. — P. Prof. D. **Mehlhorn,** Leipzig. — Oberl. Lic. **Michael,** Dresden. — Privatgel. **Monrad,** Kopenhagen. — Rev. **von Petzold,** Leicester. — Pf. **Richter,** Schwanebeck. — Geh. Kirchenrat Prof. D. **Rietschel,** Leipzig. — P. Dr. **von Rohden,** Düsseldorf. — P. **Schöttler,** Düsseldorf. — Oberl. **Schuster,** Frankfurt a. M. — P. D. **Sulze,** Dresden. — P. **Wolff,** Aachen.

Weiteren Anmeldungen wird jederzeit gern entgegen gesehen.

Die Herausgabe ist so gedacht, daß jedes Heft in der Regel nur eine Abhandlung enthalten soll; doch bleibt vorbehalten, daß einmal mehrere eng zusammengehörige auch zu einem Heft zusammengefaßt werden. Jedes Heft soll für sich abgegeben werden, außerdem werden die Hefte im Jahresabonnement zu einem erniedrigten Preise von 30 Pf. für den Bogen erhältlich sein.

Da die etwa im Zeitraume eines Jahres erscheinenden Hefte zusammen 25 Bogen umfassen sollen, wird die jährliche Ausgabe dafür 7,50 M. nie übersteigen. Es ist daher zu hoffen, daß nicht nur Bibliotheken der verschiedensten Art, allgemeine (öffentliche und Universitäts-) und theologische (Synodal- und Ephoral-, Pfarr- und Seminarbibliotheken), sondern auch zahlreiche einzelne praktische Theologen oder sonstige Organe der Kirche regelmäßige Abnehmer der Studien werden.

Versuche u. Vorarbeiten, Religionsgeschichtliche, hrsgg. von **A. Dieterich,** Heidelberg, u. **R. Wünsch,** Gießen.

III. Band 1. Heft: Thulin, Carl, Dr. phil., Dozent an der Hochschule in Gothenburg, **Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza.** Mit 2 Abbildungen im Text und 1 Tafel. Gr. 8⁰. (2 Bll. u. 92 S.) M. 2.80

Martianus Capella de nupt. Merc. et Philol. I § 41—61 gibt eine Liste von Göttern, die von Jupiter aus den sechzehn Regionen des Himmels zusammengebeten werden. Der Verf. tritt in Anknüpfung an ältere Literatur den Nachweis an, daß dieses Verzeichnis eine Vereinigung astrologischer Elemente mit einer alten Liste etruskischer Götter ist. Für den etruskischen Teil ist der Hauptzeuge eine in der Bibliothek von Piacenza befindliche Leber aus Bronze, mit Regioneneinteilung und eingeschriebenen etruskischen Götternamen: diese Inschriften und die Namen bei Martian erklären sich gegenseitig. Als Autor, der dem Martian die etruskisch-astrologische Weisheit vermittelt habe, wird Nigidius Figulus angesprochen.

III. Band 2. Heft: Gundel, Wilhelm, Dr. phil., Lehramtsassessor in Mainz, **De stellarum appellatione et religione Romana.** Mit 1 Abbildung. Gr. 8⁰. (ca. 9 Bgn.) ca. M. 3.50

Der Verf. will die Vorstellungen der Römer von den Sternen schildern. Es werden zunächst die Stern-Namen behandelt, dann die literarischen und monumentalen Zeugnisse für den römischen Gestirnglauben. Ausgewählt sind solche Sterne, deren Kenntnis sich schon vor dem Eindringen des griechischen Einflusses nachweisen läßt, oder die, wenn auch erst durch die Griechen eingeführt, von Bedeutung für die römischen Anschauungen geworden sind. So werden besprochen in Kap. I die einzelnen Sterne Lucifer, Vesper, Canicula, Arcturus; in Kap. II die Sternbilder Septentriones, Iugulae, Vergiliae, Suculae; in Kap. III die verwandten Himmelserscheinungen Stellae cadentes, Stellae crinitae, Via lactea.

Früher sind erschienen: **I. Band: Hepding,** H., Dr. phil., **Attis. Seine Mythen und sein Kult.** (4 Bll. u. 224 S.) 1903. M. 5.—

II. Band 1. Heft: Gressmann, H., Lic. Dr., Priv.-Doz., **Musik und Musikinstrumente im Alten Testament.** (1 Bl. u. 32 S.) 1903. M.—.75

II. Band 2. Heft: Ruhl, L., Dr. phil., **De mortuorum iudicio.** (2 Bll. u. 73 S.) 1903. M. 1.80

II. Band 3. Heft: Fahz, L., Dr. phil., **De Romanorum poetarum doctrina magica quaestiones selectae.** (2 Bll. u. 64 S.) 1904. M. 1.60

II. Band 4. Heft: Blecher, G., Dr. phil., **De extispicio capita tria.** Accedit de Babyloniorum extispicio Caroli Bezold supplementum. (82 S. m. Titelbild, 2 Abb. i. Text u. 3 Taf.) 1905. M. 2.80

Zeitschrift für d. alttestamentliche Wissenschaft, herausgegeben von D. **Bernhard Stade,** Geh. Kirchenrat und Professor der Theologie zu Gießen. 26. Jahrgang 1906. Preis des Jahrgangs von **zwei** Heften 10 Mark.

Inhalt des 1. Heftes:

Inhalt des 2. Heftes:

Zeitschrift für d. neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums, herausgegeben von D. **Erwin Preuschen** in Darmstadt. 7. Jahrgang 1906. Heft 1—3. Preis des Jahrgangs von **vier** Heften 10 Mark.

Inhalt des 1. Heftes:

Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.

Inhalt des 2. Heftes:

Inhalt des 3. Heftes:

Ankündigung einer neuen Ausgabe des hebräischen Pentateuchs der Samaritaner

von

Lic. Dr. **A. Frhr. v. Gall** in Mainz.

Die Absicht, eine neue Ausgabe des hebräischen Pentateuchs der Samaritaner zu veranstalten, ist mir 1897 gekommen anläßlich einer Vergleichung des samaritanischen Textes mit dem massoretischen, mit LXX und Genossen. Eine solche Vergleichung war möglich und denkbar, solange ich mit dem gedruckten Text des Sam. — so nenne ich hinfort den hebräischen Text der Samaritaner — arbeitete, wie dieser im VI. Band der Pariser 1632 [So am Schlusse meines Exemplars. Nicht 1645!], im I. der Londoner Polyglotte 1657 und in dem Abdruck von B. Blayney Oxford 1790 vorlag. Mit der letzteren Ausgabe stieß ich aber auf Kennicotts Variantensammlung in Vetus Testamentum hebr. Oxford 1776 B. I. Dazu kam noch die Variantensammlung, die Petermann in seinem „Versuch einer Hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner usw." in Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes BV. (1876 S. 219—326) bietet. Waren darnach solche Verschiedenheiten in den einzelnen Handschriften vorhanden, so mußte man, ehe man Sam. mit den andern Pentateuchtexten vergleichen und sein Alter feststellen konnte, sehen, ob es nicht möglich war, aus den verschiedenen Handschriften den ursprünglichen Text zu ermitteln. Zu diesem Behufe begab ich mich ans Kollationieren. . . . .

Ich werde nicht eine einzelne Handschrift abdrucken, sondern den Text aus den Handschriften herzustellen versuchen. Der Maßstab ist hauptsächlich die Orthographie. Je älter diese ist, um so mehr nähern wir uns dem Archetypus. Und die Orthographie ist um so älter, je weniger sie die Vokalbuchstaben anwendet, und je mehr sie den Regeln der hebräischen Grammatik entspricht. Ich werde natürlich keinen Text herstellen, ohne in einem besonderen Teile der Prolegomena jeweils die Begründung meiner Lesart zu geben. Von den aramäischen Paraphrasen und den arabischen Übersetzungen sehe ich bei der Rekonstruktion ab. Einmal haben wir keine kritische Gesamtausgabe dieser, wissen also damit nur wenig über ihre Brauchbarkeit, und sodann dünkt es mich ein Vorzug, den hebräischen Pentateuch der Samaritaner nur aus hebräischen Handschriften herzustellen.

Ich gedenke den Text auf jeder Seite so zu gestalten: Oben der Text, durchgedruckt, d. h. nicht in der Verschwendung, die die Samaritaner lieben, ohne jegliche Interpunktions- und Lesezeichen; Abschnitte nur bei den קצים, ohne die fast offizielle freie Zeile. Arabische Ziffern in petit bezeichnen den massoretischen Versanfang, die Kapitelangaben treten an den Rand. Der kritische Apparat, der unter dem Text steht, enthält vier Abschnitte: 1. offenbare Schriftfehler, Rasuren und Korrekturen, sofern sie nicht zu buchen sind unter 2. den eigentlichen Varianten, 3. Lese- und Vokalzeichen und 4. die Interpunktionszeichen. Die nach den allgemeinen Regeln am richtigsten würden dabei zuerst gebucht, die andern kämen nach.

Selbstverständlich wird nur mit den uns geläufigen hebräischen Typen gedruckt, denn sie sind genaue Äquivalente der samaritanischen, da wir einen allen Anforderungen entsprechenden Schnitt noch nicht besitzen. Dazu würde ein samaritanischer Satz das Werk nur verteuern und die Abnehmerzahl verringern.

Die Prolegomena aber werden behandeln:

1. die seitherigen Drucke,
2. genaue Buchung und womöglich Beschreibung sämtlicher Handschriften,
3. Begründung des von mir hergestellten Textes,
4. Vergleichung des Sam. mit unserm massoretischen Texte, mit dem Text des Buches der Jubiläen, mit LXX und deren Rezensionen, vor allem mit Symmachus, der ja ein Samariter gewesen sein soll. Die Frage nach dem Σαμαρειτικόν des Origenes kommt hier in Betracht. Durch Untersuchung aller dieser Fragen hoffe ich dann die Hauptfrage zu lösen, nach dem Alter und der Herkunft der samaritanischen Tora. Beim Vergleich von Sam. mit Mass. dürfen Interpunktionen, kritische Zeichen und Vorlesungsabschnitte nicht außer acht gelassen werden.

Das sind meine Pläne. Gibt mir Gott Kraft, und erhält er mir meine Gesundheit, so hoffe ich, in nicht allzu ferner Zeit das Werk vorlegen zu können. Ich bin inzwischen jedem dankbar, der mich dabei mit Rat und Tat unterstützt, und werde Belehrungen und Winke gern annehmen.

Auf Grund dieses kurzen Auszugs aus der ausführlichen „Ankündigung" des Herrn Lic. Dr. A. Frhr. v. Gall in der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd. XXVI (1906) S. 293 ff., wovon ernsten Reflektanten gern ein Sonderabzug kostenlos übersandt wird, fordert der Verleger zur Subskription dieses größeren Werkes auf, über dessen Umfang und Preis sich ja allerdings noch nichts Sicheres sagen läßt. Es wäre schon jetzt wünschenswert, die ungefähre Zahl der Abnehmer zu wissen und zugleich zu erfahren, ob und inwieweit Geneigtheit wäre, die sehr kostspielige Drucklegung des Werkes finanziell zu unterstützen.

Richarz, Franz, und Walter **König,** [ord. Proff. d. Physik a. d. Univers. Marburg u. Gießen], **Zur Erinnerung an Paul Drude.** Zwei Ansprachen. Mit einem Bilde und einem Verzeichnis der wissenschaftlichen Arbeiten Drude's. Gr. 8°. (48 S.) ca. M. 1.–

Am 5. Juli ist Professor Paul Drude (* 12. 7. 1863) in einem jähen Anfall geistiger Umnachtung freiwillig aus dem Leben geschieden, nachdem er erst im Vorjahre nach fünfjähriger, an schönen Erfolgen reicher Wirksamkeit als Direktor des Physikalischen Instituts der Universität Gießen die ihm und den Seinigen liebgewordene Stätte verlassen und das durch Emil Warburgs Berufung an die Physikalisch-technische Reichsanstalt verwaiste Institut der Berliner Universität zu übernehmen sich entschlossen hatte. — Seiner Anregung war die im S. S. 1902 erfolgte Einrichtung des gemeinsamen Gießen-Marburger Physikalischen Kolloquiums zu verdanken, das sich für die beiden Universitäten als von so großer Förderung erwiesen hat.

Das obige Heftchen vereinigt in sich die Ansprache und Gedächtnisrede, die der Marburger Kollege Drudes und sein Nachfolger auf dem Gießener Lehrstuhl bei der vom Gießen-Marburger Physikalischen Kolloquium veranstalteten Trauerfeier gehalten haben. Ist die erste und kürzere mehr dem Gedächtnis des Menschen und Freundes gewidmet, so durchmessen wir in der letzteren an der Hand seiner wissenschaftlichen Arbeiten den Weg, der den Toten in einem so kurzen Leben zu solchen Höhen und solchen Erfolgen geführt hat.

Inhaltsverzeichnis

Die anhängenden Verlagsanzeigen
werden besonderer Beachtung empfohlen

C. G. RÖDER G. m. b H., LEIPZIG.

